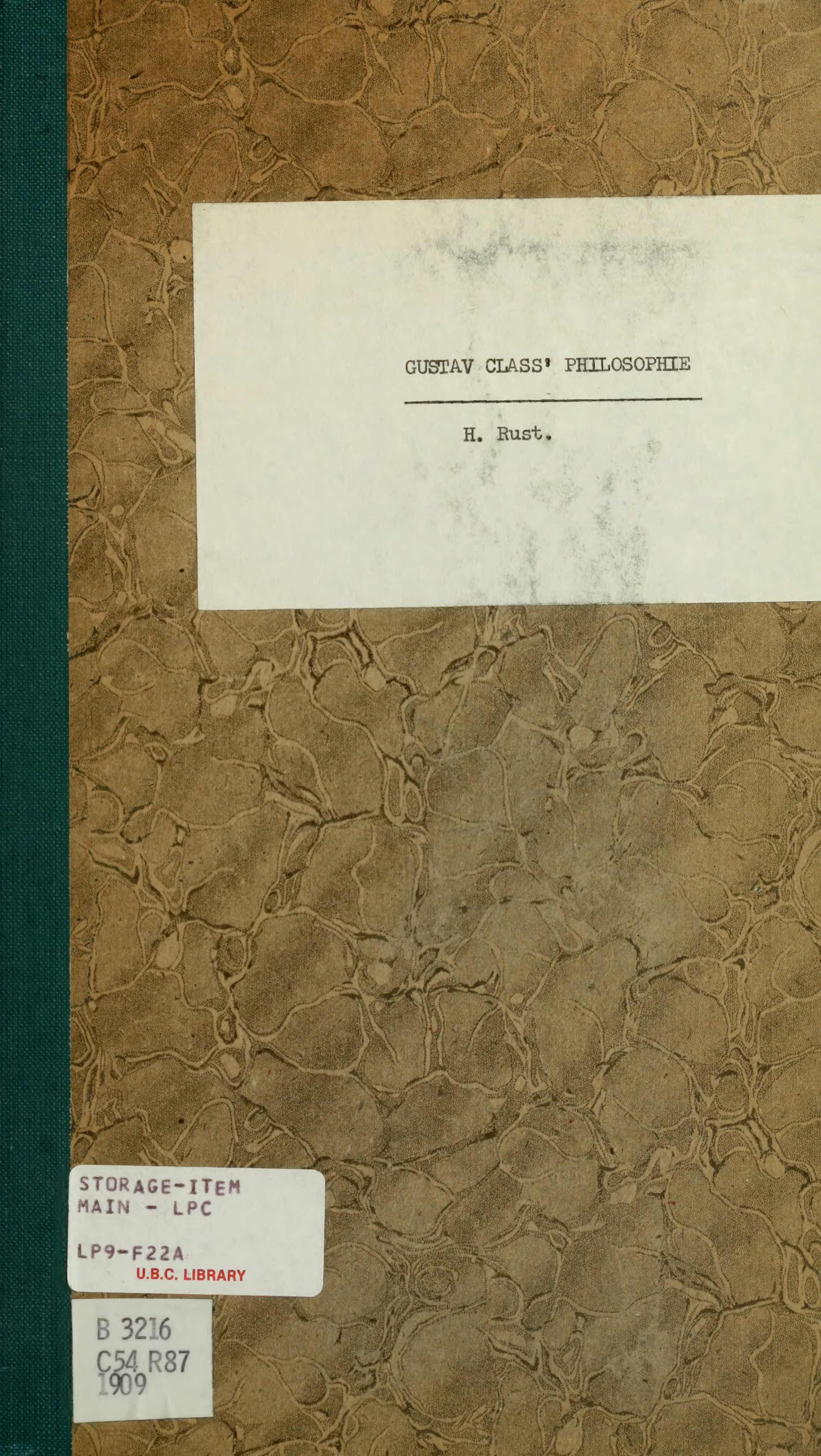


GUSTAV CLASS' PHILOSOPHIE

H. Rust.

GUSTAV CLASS' PHILOSOPHIE

DARGESTELLT UND NACH IHREN VORAUSSETZUNGEN UNTERSUCHT

VON

DR. HANS RUST

LEIPZIG
QUELLE & MEYER
1909



GUSTAV CLASS' PHILOSOPHIE

DARGESTELLT

UND NACH IHREN VORAUSSETZUNGEN UNTERSUCHT

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER GROSSHERZOGL. HERZOGL. SÄCHSISCHEN

GESAMT-UNIVERSITÄT JENA

VORGELEGT VON

HANS RUST

LEIPZIG

QUELLE & MEYER

1909

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Geh. Hofrats Professor Dr. Eucken.

Jena, den 17. Juni 1909.

Professor Dr. Cloetta,
d. Zt. Dekan.

Die vollständige Arbeit ist erschienen in der Erlanger Sammlung von „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte" unter dem Titel: „Gustav Class' Philosophie in systematischer Darstellung nebst einem Versuche ihrer Weiterbildung".

Meiner lieben Mutter

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Gustav Class (geb. 1836) begann seine akademische Laufbahn als Privatdozent in der philosophischen Fakultät zu Tübingen, schrieb als Habilitationsschrift eine Untersuchung über „Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnitzischen Determinismus“ 1874, wurde 1878 ordentlicher Professor in Erlangen, wo er sich mit einer Antrittsvorlesung „Über die Frage nach dem ethischen Wert der Wissenschaft“ (1879) einführte. Hier entstanden seine Hauptwerke „Ideale und Güter, Untersuchungen zur Ethik“ 1886, und „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes“ 1896. Gesundheitsrücksichten nötigten den Philosophen, sein akademisches Amt 1901 aufzugeben und sich in das private Leben zurückzuziehen. Er lebte seitdem in München, wo er 1904 sein drittes Hauptwerk über „Die Realität der Gottesidee“ herausgab. Er starb 1908.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Ergebnisse seiner Forschungen möglichst einheitlich zusammenzustellen (II), ihre Voraussetzungen darzulegen (I) und ihre Leistung im Rahmen des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft zu würdigen (III). Wir zitieren die oben genannten drei Hauptwerke als:

Id.
Phän.
Real.

I.

Die Voraussetzungen der Classschen Philosophie und ihr Verhältnis zu Kant, Hegel und Schleiermacher.

1. Class' erkenntnistheoretische Voraussetzungen und ihr Verhältnis zu Kant und Hegel.

In der Erkenntnistheorie geht Class zunächst von den Ergebnissen der Kantischen Forschung aus. Die Begriffe, die früher den Gegenstand der Metaphysik bildeten, finden ihre Erörterung in der Erkenntnistheorie (Id. S. 112; Phän. S. 106 ff., 117). Die Untersuchung richtet sich also auf das Erkennen, ihre Methode ist transzendental. Die Erfahrung setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen: aus der tatsächlichen Bestimmtheit der Dinge und unserer Art, sie zu erfassen. Das die Erfahrung machende und bearbeitende Denken heißt Verstandesdenken (Id. S. 170) oder angewandtes Denken (Real. S. 24). Seine Tendenz geht dahin, die Denkbarkeit des uns Gegebenen zum Zwecke des Erkennens zu postulieren. Das Beschreiben und Begreifen der Dinge geschieht mittels gewisser Denkformen oder Kategorien. Diese sind: Ding (Substanz) mit Eigenschaften, Ursache und Wirkung (Kausalität, Notwendigkeit), Kraft und Gesetz (Id. S. 156 ff., 169, 171). Wenn das Verstandesdenken die Anwendbarkeit dieser Kategorien, d. h. die Denkbarkeit des Gegebenen postuliert, so ist dieses Postulieren als ein bedingtes zu bezeichnen, da das Denken immer bereit ist, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind.

Neben diesem theoretischen Denken steht ein praktisches, welches mit den Kategorien von Mittel und Zweck, Güter und Wert arbeitet. Dabei ist die erstere Kategorie die Umkehrung der theoretischen von Ursache und Wirkung (Id. S. 156 ff.).

Von dem Verstandesdenken unterscheidet sich das Vernunftdenken, „welches Kant doch nicht bloß kritisiert, sondern auch anerkannt hatte“ (Id. S. 168). Dieses Vernunftdenken bildet jene

Denkformen und gibt sie dem Verstandesdenken zur Anwendung. Daß es sie bildet, erklärt sich aus der Tendenz des reinen Denkens auf das Erkennen oder seiner theoretischen Wahrheitstendenz. Hier wird das Postulieren unbedingt, weil die Gültigkeit und Anwendbarkeit der Kategorien nicht nur für jeden einzelnen Fall verlangt wird, sondern schlechthin und allgemein (Id. S. 171; Phän. S. 160 ff.).

Neben seiner theoretischen besitzt das unpersönliche reine Denken eine praktische Wahrheitstendenz. Daß die Vernunft praktisch werde, wird gegen Kant als intellektualistisch abgelehnt (Id. S. 165; Phän. S. 163, 181). Vielmehr wird des näheren ausgeführt, daß die praktische Wahrheitstendenz des unpersönlichen reinen Denkens darin bestehe, daß es eine Herrschaft über das menschliche Ich errichten und behaupten will und dies durch die Begriffe des organischen Gedankensystems und der es in nuce enthaltenden „intellektuellen Anschauung" tut. Das System wendet sich im kategorischen Imperativ an das Ich. So erscheint hier eine eigenartige Verknüpfung Kantischer und Hegelscher Gedanken, auf die wir in dem nächsten Abschnitte genauer einzugehen haben.

Hinter dem Vernunftdenken findet sich noch eine dritte Schicht oder Unterströmung (Real. S. 24 ff.), das absolute Denken. Fand nämlich bisher nur ein relatives Postulieren statt, welches Dinge, Ursachen, Kräfte forderte, so zeigt sich hier ein absolutes Postulieren, welches die absolute Substanz, die absolute Kraft, und statt einer bloß faktischen Notwendigkeit eine gedankliche oder vernünftige, d. h. ein absolutes Denken, fordert. Die Substanz wird zu einer denkenden erhoben, also zu einem bewußten Ich, welches das Vernünftige eben um seiner Vernünftigkeit willen frei erfüllt, und dem dazu die absolute Kraft zu Gebote steht. Damit ist die Gottesidee des reinen Denkens erreicht (Real. S. 25 f.).

Neben dieser Vernunftidee stehen die beiden andern ebenfalls uns von Kant her geläufigen: Freiheit und Unsterblichkeit. Die Kategorien des reinen Denkens sowohl als auch die Vernunftideen machen die Postulate aus.

So sehr der Gedanke der Postulate von Kant herrührt, so bedeutend ist doch die Abweichung von ihm in diesem Punkte. Denn

für unsern Philosophen ist Postulieren mehr als Wünschen, nämlich ein Fordern kraft eines höhern Rechtes (Real. S. 20); es ist nicht bloß das Hinzudenken eines Unbedingten zu dem Bedingten und Gegebenen (Id. S. 171; Phän. S. 221), und somit ein Ausfüllen der Lücken in unserer Erkenntnis. Wenn auch die Postulate als Interpretationsmittel angewendet werden dürfen, so sind sie doch nicht zu diesem Zwecke gebildet (Phän. S. 232). Das zeigt deutlich z. B. die Gottesidee des reinen Denkens (Real. S. 27). Ihrer Entstehung liegt zugrunde die Überzeugung, daß das unpersönliche reine Denken das Maß aller Dinge sei (Id. S. 165, 182; Phän. S. 221; Real. S. 23). Wenn überhaupt etwas existiert und dies Existierende Wert und Sinn und Erkennbarkeit haben soll, dann muß vor allen Dingen jenen Vernunftideen und Denkformen Realität zukommen. Von diesen seinen Forderungen läßt sich das Denken nichts abmarkten.

Gleichwohl wird auch hier festgehalten, daß selbst die tiefstgreifende Erforschung der Postulate immer nur eine Erforschung unsers Denkens bleibt und nicht einer etwa vorhandenen übersinnlichen Welt. Wir vermögen nur zu erkennen, was wir a priori über jene Welt auszusagen vermögen, beziehungsweise welche Erkenntnisformen wir für sie bereit haben.

Der Erweis ihrer Realität sowie die Erforschung ihrer näheren Verhältnisse muß Sache eines aposteriorischen Erkennens bleiben. Indessen hält Class die Unternehmungen auf diesem Gebiete nicht für so aussichtslos wie Kant und seine Schüler. Warum soll es nicht Erfahrungen geben, die uns den Zugang zu der übersinnlichen Welt eröffnen? Hat doch Kant selber die Freiheit aus dem kategorischen Imperativ als wirklich erwiesen.

Aposteriorisch und induktiv muß das Verfahren sein. Gleichwohl behält die spekulative Art, deren Vertreter in unserm Falle Hegel ist, ein gewisses Recht. Mag sie auch manchen Mißbrauch aufgebracht haben, so hebt dieser doch den rechten Gebrauch nicht auf. Sind wir den Dingen soweit als möglich nachgegangen, so ist es wohl erlaubt, auf dem gefundenen Material eine zusammenfassende Spekulation im Sinne einer wissenschaftlichen Hypothese aufzubauen. Der Fehler der alten spekulativen Methode lag lediglich darin, daß

sie die Tatsachen vergewaltigte. Daraus ergibt sich von vornherein, daß wir z. B. über Gott niemals ein abgeschlossenes Wissen erlangen können, wie es Hegel noch zuversichtlich meinte. Demnach sucht unser Philosoph einen Standpunkt, der unter Festhalten des Wesentlichen von Kant doch über diesen hinausgeht, sich aber nicht mit dem Standpunkte Hegels deckt (Real. S. 6).

2. Class' ethische Voraussetzungen und ihr Verhältnis zu Kant und Schleiermacher.

Die Ethik, die wir im II. Hauptteile darzulegen haben, weicht von der üblichen Fassung dieser Disziplin erheblich ab. Es ist hier der Ort, die Entstehung dieser andersartigen Fassung der Ethik aufzuweisen.

Unser Philosoph knüpft zunächst an Kant an. Er erblickt in seiner Moralphilosophie einen Ausdruck der sittlichen Ideale des achtzehnten Jahrhunderts (Id. S. 107, 143 f.). Daraus ergibt sich, daß eine Ethik als Wissenschaft nicht Ideale zu schaffen, sondern zu erforschen habe. Diese Auffassung wird bestätigt durch Schleiermacher, der einfach prüfen wollte, was herauskommt, wenn die „Vernunft als Kraft in dem einzelnen Menschen gesetzt ist" (Phän. S. 141).

Nun bahnt sich eine Umgestaltung und Weiterbildung der Kantischen Ethik an. Aufgenommen wird zunächst die Erkenntnis Kants, daß der Wille bestimmbar sei durch bloße Vernunft, zugleich aber durch die Antriebe der Sinnlichkeit affiziert werde. Da aber die Erfüllung der Vernunftforderungen nicht mechanisch erfolgt, sondern das Ich als entschließende Instanz dazwischen steht, so werden die Kantischen Aufstellungen nicht auf den Willen, sondern auf das menschliche Ich bezogen (Phän. S. 131). Das gestattet, die Schwierigkeiten, welche die Aufrichtung der Gedankenherrschaft im Ich zu überwinden hat, durch einen Schleiermacher nachgebildeten Gedanken zu erklären. Bei der Entwicklung des Menschen, sagt jener, habe die Sinnlichkeit einen Vorsprung vor dem vernünftigen Geist; Class, das personalistische vor dem sachlichen Leben (Phän. S. 132). Darum wird das ethische Werk des Menschen, so lange er hier lebt, nie fertig (Id. S. 98; Phän. S. 154). Das Mittel,

durch welches die Vernunft oder vielmehr der Gedanke auf das Ich einwirkt, ist der kategorische Imperativ. Dieser bildet einen der Grundpfeiler der Philosophie, die Gegenstand unserer Darstellung ist, wie sich noch im folgenden Abschnitt zeigen wird.

Während aber Kant den kategorischen Imperativ nur auf sittlichem Gebiete, Schleiermacher eigentlich gar nicht kennt, verwendet unser Philosoph einen Gedanken des letzteren, um die Kantische Auffassung zu erweitern. Schleiermacher nämlich hat als erster die Ethik als Philosophie alles geistigen Lebens behandelt und ihr dabei den Charakter der Sittenlehre zu wahren versucht (Id. S. 133). Er hat in diesem Ganzen jeder Art des menschlichen Handelns ihre eigene Stelle angewiesen. Hatte Kant das ethisch Bedeutsame ganz und gar in die Gesinnung verlegt und geurteilt, daß allein ein guter Wille ohne Einschränkung gut genannt zu werden verdiene, so muß demgegenüber betont werden, daß wir ein Leben ohne Arbeit (Handeln) gar nicht dieses Namens würdigen können, und daß wir infolgedessen mit Schleiermacher auch nach dem ethischen Werte des Handelns und seiner Arten zu fragen haben (Über die Frage nach dem ethischen Wert der Wissenschaft S. 4 ff., 8 f.). Daher kommt für die ethische Untersuchung nicht bloß das rechtlich-moralische Handeln in Betracht, sondern auch das kulturliche und religiöse. Kategorische Imperative sind nicht nur auf sittlichem Gebiete, sondern gleichermaßen auf rechtlichem, kulturlichem, religiösem festzustellen (Real. S. 12). Sie haben nicht, wie Kant meint, überall und immer denselben Inhalt, sondern nicht nur nach Gebieten verschiedene, sondern auch innerhalb ein und desselben Gebietes verschiedene, ja widersprechende Inhalte. Die kategorischen Imperative und was damit zusammenhangt, bezeichnet unser Philosoph als die Idealpotenz und bekennt sich zu dieser in seiner eigenen Ethik im Einverständnis mit Kant und Fichte (Id. S. 160). Gleichwohl weiß er auch den Güterbegriff, den Schleiermacher wieder in die Ethik eingeführt hatte, zu verwerten und ihm seine Stelle anzuweisen.

Güter und Wert, Zweck und Mittel sind, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, Kategorien des praktischen Denkens. Sie kommen also da in Anwendung, wo die Dinge als Befriedigungs-

mittel benutzt werden. Da dies innerhalb gewisser Grenzen berechtigt ist, aber aus gewissen Gründen der Idealpotenz gegenüber als ein Niederes erscheinen muß, so wird die Güterpotenz der Idealpotenz als ein zu Lenkendes untergeordnet. Bei dieser Unterordnung ist wiederum Schleiermacher wirksam, der in der „Voraussetzung eines Zwiefältigen im Menschen, eines Höheren und Niederen, Vernünftigen und Unvernünftigen, Geistigen und Sinnlichen oder Himmlischen und Irdischen“ und in dem Gebieten des Höheren und dem Gehorchen des Niederen die Tugend erblickt (Id. S. 118, Anm.). Dem Gebiete der Güterpotenz wird Kants hypothetischer Imperativ zugewiesen (Id. S. 67 ff.). Gleichwohl decken sich unsers Philosophen Begriffe „Ideale und Güter“ nicht mit Schleiermachers Begriffen „Vernunft und Natur“. „Sie haben“, wie er selbst sagt, „ihre Wurzeln weit mehr in den Gedanken Kants über Vernunftwelt und Sinnenwelt; sie bezwecken eben eine zeitgemäße Erweiterung und Fortbildung derselben“ (Id. S. 133). Dies hat unser Philosoph dadurch erreicht, daß er das Ich mit seinem Handeln als den Ort des ethischen Vorgangs auffaßt und nicht irgendwelche Prinzipien. Das Nähere s. II, 1.

3. Class' pneumatologische Voraussetzungen und ihr Verhältnis zu Kant, Hegel und Schleiermacher.

Wenn Class die Grundlinien einer Pneumatologie, d. h. einer Lehre vom menschlichen Geist zu zeichnen unternimmt, so knüpft er an den Stand der Bearbeitung an, auf den dies Problem von Kant und Schleiermacher, namentlich aber von Hegel gebracht war. Von diesem hat er auch den Namen übernommen, doch ist wohl zu beachten, daß es sich für Class nicht um den Geist schlechthin handelt, sondern lediglich um den menschlichen Geist. Schon durch diese Fragestellung sichert er sich in zweckmäßiger Weise gegen die Mängel, die sowohl bei Hegels als auch bei Schleiermachers Theorie hervortreten. Dabei versucht er auch in dieser Frage von den Ergebnissen Kants auszugehen.

Die Pneumatologie ruht auf Kants Lehre vom kategorischen Imperativ (Real. S. 11 u. 44). In dieser Erscheinung treten zwei Faktoren zutage: ein gebietender Gedanke und ein Ich, dem ge-

boten wird. In dem gebietenden Gedanken wird das Unbedingte Tatsache (Real. S. 42), zugleich aber stellt es den einzigen Zweck des menschlichen Daseins dar. Unter Bezugnahme auf Kants Wort: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“ (Id. S. 180), wird der allgemeine Gedanke gebildet, daß die Menschen um der Verwirklichung der Ideale willen da seien.

Hier ist der Punkt erreicht, wo mit den Kantischen Hegelsche Gedanken verknüpft werden können. Namentlich ist es Hegels Lehre vom objektiven Geist, die für die Untersuchungen über die gebietenden Gedanken oder Ideale den Ausgangspunkt bildet. Es ist vor allem der in einer Zeit herrschende geistige Inhalt, von dem jeder Einzelne abhängig ist (Id. S. 143 f.). Aber nicht nur durch allgemeine Gedanken übt ein Inhalt seinen Einfluß und seine Herrschaft über die Individuen aus, sondern er umfängt sie auch in rechtlichen Institutionen, namentlich im Staat (Id. S. 57 f.; Phän. S. 89). Von hier ab jedoch scheint unter dem Drucke neuerer Gedankenmassen eine Umbildung der Hegelschen Lehre erforderlich. Namentlich in zwei Punkten wird diese Arbeit von unserm Philosophen in Angriff genommen. Er sucht einerseits den für Hegel so entscheidenden metaphysischen Gesichtspunkt von seinen Untersuchungen fernzuhalten; es handelt sich um eine reinliche Erforschung tatsächlicher Erscheinungen und ihre Deutung (Id. S. 118). Andrerseits hegt er die stärksten Bedenken gegen die Art, wie Hegel eine Geschichte des objektiven Geistes herzustellen bemüht war. Hatte dieser versucht, den Gang der Weltgeschichte spekulativ zu konstruieren und jede Phase derselben als eine notwendige Stufe in der Selbstbewegung der Idee zu begreifen, so daß eine Entwicklung mit stetigem Fortschritt erkennbar wird, so hat unser Philosoph dagegen einzuwenden, daß wir zwar von Unterschieden der menschlichen Ideale wissen, daß uns aber unbekannt ist, ob es einen Entwicklungsgang derselben gibt (Id. S. 132). Die Stetigkeit eines Fortschrittes ist nicht zu erweisen (Phän. S. 214). Darum ging es bei Hegel nicht ohne Vergewaltigung der Tatsachen ab (Phän. S. 173). Ein weiterer Fehler seiner Methode liegt darin, daß er die Geschichte des objektiven Geistes oder der Ideale zu sehr nach dem

Vorbilde einer persönlichen Geistesgeschichte zu verstehen suchte, und endlich, daß er viel zu stark das Nacheinander der geistigen Gebilde betonte und darüber ihr Nebeneinander völlig übersah (Phän. S. 231). Deshalb erfährt der Gedanke einer Geschichte des menschlichen Geistes bei Class eine entsprechende Umwandlung. Vollends abzulehnen ist es, wenn Hegel auf den absoluten Geist als auf den ewigen Grund der geschichtlich einander ablösenden Systeme zurückgeht und so einen transzendenten Hintergrund gewinnt (Phän. S. 172 f.). Hier ist ihm auch der Vorwurf nicht zu ersparen, daß er göttliche und menschliche Vernunft identifizierte oder wenigstens nicht gerade sorgfältig unterschied (Id. S. 168). Für unsern Philosophen fallen die Ideale mit ihrem Wechsel und ihren Widersprüchen in das Gebiet des menschlichen Geistes. Gleichwohl will auch er nicht den Glauben an eine im geistigen Geschehen wirkende Vernunft aufgeben und die teleologische Erklärungsweise gegen eine mechanische eintauschen. Doch bedarf die erstere angesichts der Leistungsfähigkeit der letzteren einer durchgreifenden Umbildung und sachlicheren Begründung (Id. S. 8 bis 13).

Hatte Hegel es sich mit den geschichtlichen Verwicklungen bei der Entfaltung seiner panlogistischen Anschauung zu bequem gemacht, so Schleiermacher mit den innerlichen Verwicklungen bei der Entfaltung seiner Lehre von der Vernunft. Wenn er der Meinung war, daß die Vernunft in allmählich fortschreitender Entwicklung das Rohe und Verworrene überwinde und so ein Reich der Sittlichkeit und Vernünftigkeit herstelle, so hatte er dabei die positiven Widerstände des Niederen und Bösen zu gering angeschlagen, den sittlichen Kampf in einen naturhaften Vorgang umgewandelt und dem menschlichen Geiste das Fragwürdige genommen, wodurch das Problem erst schwierig und fesselnd zugleich wird (Phän. S. 178 ff.). Um so freudiger wird aber seine Lehre von der persönlichen Eigentümlichkeit aufgenommen, wie sie grundlegend in seinen Monologen entwickelt ist. Damit erhält Hegels Lehre vom objektiven Geiste eine notwendige Ergänzung und das Ich, dem der kategorische Imperativ gilt, seine genauere Beschreibung (Phän. S. 238). In welcher Weise unser Philosoph von diesen Voraussetzungen ausgehend eine selbstständige Pneumatologie aufbaut, ist in II, 2 zu zeigen.

4. Die Voraussetzungen für Class' philosophische Gotteslehre und ihr Verhältnis zu Kant, Hegel, Schleiermacher und der Religionsphilosophie.

Sofern die philosophische Gotteslehre unsers Denkers auf seiner Erkenntnistheorie und Pneumatologie ruht, ist das Verhältnis dieser Voraussetzungen zu Kant, Hegel und Schleiermacher in den vorigen Abschnitten erörtert. Gleichwohl kommen für das in Rede stehende Problem noch besondere Voraussetzungen in Betracht.

Die alten Gottesbeweise, namentlich der ontologische (Id. S. 173), der kausale und teleologische oder physiko-theologische (Real. S. 13 bis 15) gelten seit Kants Kritik der reinen Vernunft als für immer erledigt und jeder Versuch, sie in dieser oder jener Form zu erneuern, als völlig aussichtslos. Wenn unter Nr. 1 dieses Abschnittes dargelegt wurde, was bei unserm Philosophen das Postulieren bedeutet, wenn ferner dies Postulieren auf die Gottesidee angewendet wird, so entsteht leicht der Schein, als werde doch der ontologische Beweis in andrer Gestalt angestrebt. Indessen muß hier darauf hingewiesen werden, daß das eben nur ein Schein ist. Denn in Wirklichkeit bleibt dem Postulat sein Wesen als apriorische Erkenntnis des Denkens erhalten und wird ein aposteriorisches Datum für den Existentialbeweis gesucht.

Mit Hegel teilt unser Denker die Überzeugung, daß es ein Wissen von Gott geben müsse, daß die Philosophie ihrer Krone beraubt sei, so lange dieser Anforderung nicht Genüge geschehe (Real. S. 1 bis 6). Als fehlerhaft verworfen wird die Hegelsche Methode, die das Verarbeiten und Systematisieren von Gedanken schon für okjektive Erkenntnis ausgebe, wie bereits oben gezeigt. Aber auch inhaltlich schießt die Gotteslehre Hegels über das Erkennbare und das Wahrscheinliche hinaus. Der Rekurs von den Gedankensystemen auf den absoluten Geist, die mangelhafte Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Geiste, das Einbeziehen des Naturprozesses in die Bewegung des Geistes oder — wie man auch sagen könnte — die akosmistische Tendenz des Hegelschen Gottesbegriffes. stehen als zu meidende Klippen auf dem schmalen Pfade der Forschung

So scheint denn schon Schleiermacher die Bahn gebrochen zu haben, auf der unser Philosoph fortschreitet. Ähnlich wie Kant

dem kategorischen Imperativ denjenigen Punkt im Geschehen aufgewiesen hatte, an welchem das Reich des Unbedingten und der Freiheit in diese Welt des Bedingten und der Unfreiheit hineinragt, hatte auch Schleiermacher einen solchen Punkt angegeben, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem sich das Dasein Gottes ankündige. Insofern geht freilich unser Philosoph mit Schleiermacher, als auch er einen solchen Punkt im Geschehen aufsucht. Aber er hat gegen Schleiermachers Theorie einzuwenden, daß die Unterscheidung von Geistigem und Natürlichem nicht festgehalten sei, wenn im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles endliche Sein mit dem Menschlichen unterschiedslos zusammengeschlossen werde. So muß denn die Stelle, an der sich ein Dasein Gottes ankündigt, anderwärts gesucht werden (Real. S. 41 bis 44). Wertvoll für die Richtung, in der dies Suchen erfolgt, ist eine frühere Auseinandersetzung unsers Philosophen mit der genannten Lehre Schleiermachers (Id. S. 49). Mit den Worten Rümelins bringt er da seine Meinung zu treffendem Ausdruck: „In der Tat ist auch das Grundgefühl aller religiösen Erregungen nicht das, daß der einzelne für sich gar nichts bedeute, daß er eine Null sei in dem Weltganzen, sondern im Gegenteil, daß auch von ihm darin Notiz genommen werde, daß auch er mitzähle und aufgenommen sei in den Ratschluß der letzten und höchsten Ordnungen und dazu berufen, leidend und handelnd zu deren Verwirklichung mitzuwirken. Nicht das Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit, sondern einer unbedingten Zugehörigkeit zu dem Plane des Weltalls ist Religion. Sie ist das Bewußtsein, eine Weltparzelle zu sein, ein, wenn auch kleines, doch nicht unbeachtetes und mit vorgesehenes Glied an dem Körper der Schöpfung.“ Es wird sich im folgenden zeigen, daß das mitwirkende Handeln des einzelnen auf dem Gebiete des Gegensatzes von Natürlichem und Geistigem liegt, und daß folgerichtig das aposteriorische Datum für die Gotteserkenntnis auf demselben Gebiete gesucht wird.

Unser Denker will eine philosophische Gotteslehre geben. Das ist nicht Religionsphilosophie. Deren Gegenstand wäre die philosophische Erforschung der Religion und der religiösen Vorstellungen und Inhalte. Mit solchen hat er es aber nicht zu tun, wie er ausdrücklich hervorhebt (z. B. Id. S. 186 f.; Real. S. 6, 15). Wenn

sonst auch wiederholt von der Religion und den Religionen die Rede ist, so haben wir doch darin keine Religionsphilosophie zu erblicken. Denn in Id. kommt die Religion unter dem Gesichtswinkel eines eigentümlich ethischen Problems in Betracht; in Phän. erscheinen die Religionen nur als wechselnde Gedankensysteme, wie auch die rechtlich-moralischen und kulturlichen; und in Real. wird ausdrücklich geleugnet, daß die Religionen eine materiale Gottesoffenbarung enthielten (S. 74), woraus folgt, daß die betreffende Untersuchung sich nicht auf eine solche zu richten hat, um ans Ziel zu gelangen.

II.

Darstellung der Classschen Philosophie.

Die drei Hauptwerke unsers Denkers befassen sich mit drei verschiedenen Disziplinen, die er selber als Ethik (Id. S. 13), Pneumatologie (Phän. S. 236) und Theologie (Real. S. 34) bezeichnet. Sie stehen nicht lose nebeneinander, sondern eine jede gibt sich als höhere Fortsetzung der vorhergehenden (Phän. S. V.; Real. Vorwort). Gleichwohl haben wir es nicht mit einer alle Dinge und Probleme umfassenden Gesamtphilosophie zu tun. Gegenstand dieser Untersuchungen ist nur das menschliche Geistesleben (Id. und Phän.) und die Gottesidee (Real.). Selbst über diese Gegenstände erhalten wir kein ausführliches Lehrgebäude, sondern es kommt lediglich auf die Erörterung und Feststellung der Grundbegriffe an.

1. Ethik.

Die Disziplin, die hier den Namen Ethik erhält, wird definiert als eine Theorie alles geistigen Lebens (Id. S. III), genauer als eine Wissenschaft vom sachlichen Gehalt des höheren Menschentums (Id. S. 13). Diese Ethik ist nicht Moralphilosophie, denn sie zieht in den Kreis ihrer Betrachtung nicht nur das rechtlich-moralische, sondern auch das religiöse und kulturliche Leben; sie ist nicht Wissenschaft vom Sollen oder Seinsollenden, denn ihr Gegenstand, das ethische Leben, ist ihr gegeben und nicht erst von ihr zu konstruieren; sie ist endlich auch nicht Geschichtsphilosophie, denn sie hat es weder mit der geschichtlichen Entwicklung der Ideale der Menschheit, noch mit den konkreten Ausprägungen dieser Ideale, noch endlich mit den bleibenden Geschichtsprinzipien zu tun. Sie ist vielmehr (nach Id. S. 132) eine Theorie des Menschentums, sofern in ihm die Herrschaft des Höheren über das Niedere durch menschliche Arbeit begründet und erhalten wird.

Da es sich demnach um einen gegebenen Gegenstand handelt, so besteht die Methode der Untersuchung darin, daß erst das be-

schreibende und klassifizierende, dann das begreifende und endlich das beurteilende Denken angewendet wird.

a) Gesamtansicht des höheren Menschentums.

Der sachliche Gehalt des höheren Menschentums klassifiziert sich in vier Gruppen, von denen auch die beiden mittleren zusammengenommen werden können: Religion, Recht und Moral, Kultur. Diese Begriffe müssen soweit als möglich gefaßt werden. Unter Religion wird verstanden jedes Verhältnis der Abhängigkeit und Verpflichtung gegenüber übermenschlichen Wesen oder einer überlegenen Weltordnung; sonach fallen unter diesen Begriff außer den mono- und polytheistischen Religionen auch alle Formen des Polydämonismus sowie der atheistische Buddhismus. Nirgends aber gibt es ein Volk, das der Religion in irgend einem Sinne entbehrte. Ebenso steht es mit Recht und Moral. Hierunter sind alle Erscheinungen zu befassen, in denen objektive, dem Belieben des einzelnen entzogene Ordnungen hervortreten, welche die Verhältnisse von Mensch und Mensch regeln. Sie sind rechtliche, wenn sie von außen, moralische, wenn sie von innen die Menschen binden. Dabei mögen die konkreten Ausgestaltungen von Recht und Sitte so unähnlich und verschieden sein wie nur möglich; kein Volk aber dürfte zu finden sein, das alles und jedes der Laune des einzelnen und des Augenblicks überließe. Der Begriff der Kultur endlich vereinigt in sich alles, was wir Wissenschaft, Kunst, Technik, Landwirtschaft, Gewerbe und Handel nennen, was also irgendwie die planvolle Bearbeitung der menschlichen und nichtmenschlichen Natur zur Aufgabe hat. Wenn es uns schwer werden mag, diesen Begriff auf ganz unzivilisierte Volksstämme anzuwenden, so müssen wir doch einräumen, daß nirgend Geräte und Waffen fehlen, die nach menschlichen Gedanken zu menschlichen Zwecken angefertigt und gebraucht werden, und daß ebensowenig ein Volk der Sprache ermangelt, die doch stets der Ausdruck eines im Innern lebenden Gedankenkomplexes ist. Hiermit ist freilich das höhere Menschentum noch nicht erschöpfend beschrieben, sondern es sind nur die Gebiete des Lebens zusammengestellt, auf denen es zu finden ist. Sein Wesen und Inhalt wird erst deutlich, wenn wir die Frage

nach dem Gegensatze aufwerfen, d. h. nach dem niederen Menschentume.

Wo ist das niedere Menschentum zu finden? Wenn das höhere Menschentum auf jenen drei oder vier Gebieten anzutreffen ist, so liegt die Vermutung nahe, das niedere Menschentum werde sich da finden, wo jene fehlen. Aber augenscheinlich gibt es keine Gebiete des Lebens, die von jenen Klassenbegriffen freigelassen würden. Das Gebiet, welches die Religion freiläßt, ist das des Profanen. Dieses aber wird in Anspruch genommen von Recht, Moral und Kultur. Das Gebiet, welches die Moral und noch mehr das Recht freilassen, ist das des Adiaphoron. Aber dessen bemächtigt sich die Kultur und Sitte. Das Gebiet, welches die Kultur freiläßt, ist aber nicht die eigentlich wilde Menschennatur, denn diese treffen wir, wie wir sahen, nirgend an, sondern es ist die Erholung von der Kulturarbeit. Dies Gebiet aber wird wiederum — wenigstens zum Teil — von der Religion eingenommen. Also liegt das niedere Menschentum nicht auf irgendwelchen Gebieten, die von Religion, Recht, Moral und Kultur freigelassen würden.

Demnach scheint es gesucht werden zu müssen in den positiven Gegensätzen, die dieser Gruppe von Lebenskomplexen gegenüberstehen. Der Religion steht die Irreligiosität entgegen. Darunter ist nun nicht jede Mangelhaftigkeit des religiösen Lebens zu verstehen, sondern nur eine solche, mit der der positive Wunsch verbunden ist, daß jene übermenschlichen Ordnungen und Mächte nicht sein möchten, von denen man im Grunde fühlt, nicht loskommen zu können. Diese Irreligiosität ist jedoch nicht eine Eigentümlichkeit ganzer Völker, wohl aber einzelner Menschen. Sie ist nicht nur im Verborgenen in weiten Kreisen und verschiedenen Schichten der Gesellschaft anzutreffen und tritt hier nicht nur gelegentlich offen hervor, sondern selbst anerkannt fromme Menschen haben den Ansatz zu ihr in ihren eigenen Seelen zu finden geglaubt, so daß sie als eine allgemein menschliche Lebenserscheinung betrachtet werden darf.

Der Gegensatz zu Recht und Moral ist der Anomismus. Aber auch hier zeigt nicht jede Verletzung der Gesetze und sittlichen Gebote sein Vorhandensein an, sondern das Wesen des Anomismus

liegt wiederum in dem Wunsche, jene rechtlichen und sittlichen Ordnungen nicht anerkennen zu müssen, womöglich zu beseitigen. Freilich gibt es kein Volk ohne Recht und Moral; aber in einzelnen Kreisen und Individuen lebt anomistische Gesinnung und tritt zu Zeiten hervor. Als Ansatz in jedem zeigt sie sich in dem sich gelegentlich regenden Wunsche, seine persönlichen Interessen auf Kosten jener Ordnungen durchzusetzen. Endlich hat auch die Kultur ihr Widerspiel in der grundsätzlichen Arbeitsfeindlichkeit oder Faulheit. Wenn auch Kultur im weitesten Sinne überall anzutreffen ist, so finden sich doch Völker, die nicht mehr arbeiten wollen, als zur Deckung der unumgänglichsten Bedürfnisse eben nötig ist. Selbst innerhalb der sogenannten Kulturvölker finden sich Menschen, die zwar an der Kultur als allgemeinem Zustand, nicht aber als Aufgabe teilzunehmen wünschen. Auch wird der gewissenhafteste Kulturarbeiter bei sich Regungen entdecken, die gegen das Arbeiten als solches gerichtet sind. Sonach sind Irreligiosität, Anomismus und Arbeitsfeindlichkeit Daten des menschlichen Lebens. Aber sie stellen doch nicht das gesuchte niedere Menschentum dar. Ein Niederes kann nicht heißen, was sich in bewußten Gegensatz zu einem Andern stellt und auf Tod und Leben mit ihm kämpft. Ein Niederes muß dem Höheren gegenüber den Charakter des Unentwickelten tragen und von ihm gelenkt und veredelt werden können.

Gleichwohl führt hier eine eingehendere Untersuchung weiter. Indem wir Religion, Recht und Moral und Kultur als die positive Dreiheit, Irreligiosität, Anomismus und Arbeitsfeindlichkeit als die negative Dreiheit zusammenfassen und einander gegenüberstellen, fragen wir nach einem Merkmal für jede der beiden Gruppen. Da zeigt sich denn, daß die erste ausgezeichnet wird durch das des inneren Reichtums, die zweite durch das der inneren Armut. Dieser Reichtum aber und diese Armut beruhen auf der sozialisierenden Tendenz in der positiven, und auf der isolierenden in der negativen Dreiheit. Die Ursache der letzteren kann nur in einem vollendeten Egoismus gesucht und gefunden werden. Scheint diesem auf der positiven Seite ein entgegengesetzter Trieb entsprechen zu müssen, so ist bei dessen Auffindung Vorsicht geboten. Denn auch

innerhalb der positiven Gruppe werden persönliche Interessen wahrzunehmen gesucht. Das zeigen deutlich die Beispiele der Religion und der Kultur. Wie viele Bittgebete steigen tagtäglich auf zum Himmel, die nichts anders als die Förderung des eigenen Interesses bezwecken. Und sind es nicht die allergröbsten Lebensbedürfnisse, die den Menschen zur Kulturarbeit gezwungen haben und noch zwingen? So erscheinen denn auf der positiven Seite der sozialisierende und der egoistische Trieb zu gemeinsamem Wirken vereint. Freilich besteht hinsichtlich der Befriedigung des persönlichen Interesses ein beachtenswerter Unterschied zwischen direkten und indirekten Befriedigungsmitteln. Im ersten Falle wird ein Ding gewollt um der mit ihm verknüpften Befriedigung willen, im zweiten als ein (an sich gleichgültiges) Mittel zum Zweck. So dient die Religion als direktes Befriedigungsmittel, wenn sich der Mensch durch ihren Besitz innerlich bereichert und gehoben fühlt; als indirektes, wenn er sich ihrer zur Erreichung andersartiger Zwecke bedient. So ist die Kultur von Haus aus indirektes Befriedigungsmittel unsrer Lebensbedürfnisse, wird aber ein direktes, wenn wir an der Kulturarbeit als solcher, an dem Siege des Gedankens über den Stoff, Freude haben. So sind Recht und Moral zumeist indirekte Befriedigungsmittel, sofern sie Leib und Leben, Hab und Gut sicherstellen gegen fremde Eingriffe; sie werden direkte, wenn sie sich in Institutionen verkörpern, an denen der einzelne einen Halt findet und für deren Aufrechterhaltung und Förderung er arbeitet. Die zwei Arten von Befriedigungsmitteln wirken verschieden: die direkten sozialisieren, die indirekten isolieren. Beide aber wirken zusammen innerhalb der positiven Gruppe.

b) Grundbegriffe der Ethik.

Hatte sich bisher die allgemeine Richtung zu erkennen gegeben, in der das höhere Menschentum zu suchen ist, und sich zur Verdeutlichung die Frage nach dem niederen Menschentume erhoben, so muß jetzt nach einer genauen Fassung des Gegensatzes und seines innersten Wesens gesucht werden. Wir fragen also: wo findet sich ein Lenkendes und Gebietendes innerhalb des höheren Menschentums und damit dieses selber im engeren Sinne? Auf

allen drei Gebieten gibt es Imperative und autoritative Sitten; erstere gebieten, letztere lenken. Doch geht beides je nach Lage der Dinge und Zeiten ineinander über und ist im Grunde dasselbe. Dies Gebieten stellt sich des Näheren dar als ein ursprüngliches und als ein abgeleitetes. Das abgeleitete Gebieten ist das weitaus verbreitetste im gewöhnlichen Menschheitsleben. Es hangt aufs innigste zusammen mit der Verwendung von Religion, Recht, Moral und Kultur als indirekter Befriedigungsmittel. Seine Formel lautet: wenn du das und das erreichen willst, so mußt du so und so handeln. Seine Daseinsberechtigung liegt darin, daß es den Erfolg verbürgt. Doch ist dies nicht der einzige Grund für seine weite Verbreitung und sein hohes Ansehen. Auf allen in Rede stehenden Gebieten gibt es feste Organisationen und Institutionen, die an die Befolgung oder Nichtbefolgung der Imperative günstige oder nachteilige Folgen für den einzelnen zu knüpfen wissen. Öffentliche Meinung und Zeitgeist wirken in demselben Sinne. Da der Mensch von Haus aus nicht gern vereinzelt und verlassen dasteht, so begibt er sich gern in eine innere Abhängigkeit von kleineren oder größeren Gesamtheiten. Deren Autorität erhöht das Gewicht der Imperative, und dies um so mehr, je älter und ehrwürdiger sie ist. Nur selten tritt das ursprüngliche unbedingte Gebieten zutage. Der Abscheu und heilige Zorn nämlich, der gegen gewisse Verbrechen ergeht, läßt sich nicht aus Nützlichkeitsrücksichten erklären; vielmehr scheint er darauf hinzudeuten, daß außer manchem, was gewiß durch eine mehr gewohnheitsmäßige Schätzung bedingt ist, doch ein Unableitbares und Ursprüngliches mitwirkt. Ganz deutlich aber läßt sich dies erkennen in solchen Fällen, wo der einzelne sich von der Gesamtheit trennen muß, um einem reinen unbedingten Soll zu folgen. Derartige Lebenslagen bilden gewiß keineswegs die Regel, und eben deshalb wird man nachforschen müssen, ob nicht jenes unbedingte Gebieten auch außerhalb dieser Ausnahmefälle festzustellen ist. Dabei kann freilich nur noch der Gesichtspunkt der direkten Befriedigungsmittel in Betracht kommen. Werden nämlich Religion, Moral, Recht und Kultur als solche verwendet, so ergibt sich eine wichtige Beobachtung: die gewünschte Befriedigung stellt sich nur teilweise oder gar nicht ein. Wenn wir

bei unsrer Betätigung auf einem dieser Gebiete anfangen, an die erhoffte Befriedigung zu denken, so leidet die Tätigkeit Einbuße, und damit der Erfolg. Vielmehr verlangt ein jedes dieser Lebensgebiete unsre ganze und ungeteilte Hingabe, und nur wenn wir diese geleistet haben ohne irgendwelche Nebenabsichten, stellt sich gleichsam als Lohn die Befriedigung als vollkommene ein. Das zeigt aufs klarste, daß hier ein unbedingtes Gebieten vorhanden ist, das es sich nicht gefallen läßt, zu irgendwelchen Zwecken mißbraucht zu werden. Dies unbedingte Gebieten aber, das zwar im einzelnen Menschen ergeht, trägt doch nicht den Charakter einer krankhaften „fixen Idee“, sondern es tritt auf mit dem Anspruche auf allgemeine Geltung. Wer ihm folgt, weiß, daß er recht gehandelt hat; wer ihm nicht folgt, sagt sich hinterher, daß er so hätte handeln müssen. Wie ist diese eigentümliche Erscheinung im geistigen Leben zu deuten?

Fragen, wieso der Mensch dazu komme, eine solche Tendenz, wie es das unbedingte Gebieten ist, in sich zu haben, hieße schon ihre Unbedingtheit erschüttern; zumal hier die Sache so liegt, daß eigentlich nicht der Mensch die Tendenz, sondern diese den Menschen hat. Aber einer befriedigenden Deutung muß die Erscheinung fähig sein. Die mannigfachen Imperative, die bei den verschiedenen Gelegenheiten des Lebens im Menschen ergehen, weisen sämtlich zurück auf eine hinter ihnen liegende Gesamtauffassung. Diese kann dem Menschen bewußt oder unbewußt sein. Auch leitet der Mensch in der Regel nicht den einzelnen Imperativ aus ihr ab; das Besondere geht hier, wie fast immer in der Wirklichkeit, dem Allgemeinen voran. Aber in der inneren Zugehörigkeit zu einer derartigen Gesamtauffassung ist eine bestimmte, in sich geschlossene Anschauung von der Bestimmung des Menschen. Geschichtlich werden solche Anschauungen von den führenden Geistern hervorgebracht, von den andern anerkannt. Dies Hervorbringen ist freilich nicht willkürlich, sondern unwillkürlich und geschieht aus innerer Notwendigkeit. Daß solche Anschauungen über Menschen gebieten können, liegt daran, daß die Menschen an sie „glauben“. Darum finden sie Nachachtung oder gelten mindestens als Beurteilungsmaßstab. Derartige geistige Anschauungen von der Be-

stimmung des Menschen nennen wir „Ideale“. Von den Idealen also gehen die Imperative aus. Dabei ist zu bemerken, daß es im Laufe der Geschichte viele solche Ideale nacheinander und nebeneinander gegeben hat und noch gibt. Infolgedessen herrscht auch unter den Imperativen durchaus nicht Übereinstimmung.

In diesen Idealen und den von ihnen ausgehenden Imperativen ist nun dasjenige Element gefunden, das sich als ein Gebietendes und Lenkendes verhält und somit das höhere Menschentum im engeren Sinne ausmacht. Wenn dagegen das niedere Menschentum nicht in der negativen Dreiheit zu finden ist, so muß es als ein Gehorchendes und Lenkbares innerhalb des höheren Menschentums im weiteren Sinne gesucht werden. Das kann dann aber nur das Gebiet der direkten und indirekten Befriedigungsmittel sein. Wenn die Glieder der positiven Dreiheit mittelbar oder unmittelbar zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verwendet werden, so gelten sie uns als „Güter“. Diese Verwendung liegt dem menschlichen Wesen am nächsten und erscheint als die natürliche. Somit beherrscht das „Güterprinzip“ das natürliche Leben und stellt das Wesen des niederen Menschentums dar, während das „Idealprinzip“ das Wesen des höheren Menschentums ausmacht. Je nachdem wir uns unter der Herrschaft des einen oder des andern Prinzips befinden, ist unser Verhältnis zur Umwelt verschieden. Im ersten Falle stehen wir ihr als Empfangende oder wenigstens doch als Verlangende gegenüber, im zweiten als Gebende und Umgestaltende. Fragen wir im ersten Falle stets „warum“, so weist uns im zweiten der Imperativ einen bestimmten religiösen, rechtlich-moralischen, kulturlichen Beruf in der Welt zu, der keiner weiteren berechtigenden Begründung bedarf. Indessen soll hierdurch nicht der Anschein erweckt werden, als wirke stets entweder nur das eine oder nur das andre Prinzip; vielmehr treffen sowohl im einzelnen wie in der Gesamtheit beide beständig zusammen. Das ergibt für den einzelnen die Aufgabe eines „ethischen Werks“, das nie fertig wird, für die Gesamtheit ein geistiges Ringen in entsprechend größerem Maßstabe. Dabei erscheinen die führenden Geister als die lebendigen und wirkenden Organe der Ideale und ihrer Imperative. Sie müssen diese erstmalig hervorbringen und der Gesamtheit ein-

pflanzen, die übrigen haben die Aufgabe, sie nachzuschaffen, nachzuerleben und so zu selbständig Glaubenden zu werden. — Auch in dem sachlichen Gehalte der drei großen Lebensgebiete wirken beide Prinzipien zusammen. Das Güterprinzip wird besonders bei der heute verbreiteten Denkweise auf keinen Widerspruch stoßen. Wohl aber das Idealprinzip. Und doch ist dieses sowohl persönlich als auch geschichtlich auf allen drei Gebieten nachweisbar und erfahrbar: auf rechtlich-moralischem in den kategorischen Imperativen und großen politischen Umwälzungen; auf kulturlichem im Ausharren bei der Kulturarbeit und in Zeiten kulturlicher Höhepunkte; auf religiösem in dem Glaubensgehorsam und in den Zeiten großer religiöser Neuschöpfungen.

c) Probleme der Ethik.

Haben wir so das Wesen des höheren Menschentums im engeren Sinne in dem Idealprinzip, das des niederen Menschentums in dem Güterprinzip erkannt, so entsteht jetzt die Frage: mit welchem Rechte und nach welchem Maßstabe urteilen wir so? Denn die Begriffe „höher“ und „nieder“ enthalten ein Urteil über den sittlichen Wert oder Rang. Dieses Urteil soll aber kein praktisches, sondern ein rein theoretisches sein, da unsre Art der Ethik durchaus Wissenschaft von gegebenen Gegenständen und nicht vom Seinsollenden ist. Die Maßstäbe für die Beurteilung sind also nicht dem praktischen von bestimmten Idealen und Güterauffassungen geleiteten Leben zu entlehnen. Vielmehr muß das Denken, welches wie alle so auch diese Wissenschaft bearbeitet, jene Maßstäbe bei sich selber haben und finden. Da scheint sich zuerst der Wertbegriff nahezulegen. Doch zeigt er sich bei genauerer Betrachtung als innig verbunden mit dem Güterbegriff. Wenn er also auf die Güterauffassungen angewendet werden kann, so doch nicht auf die Ideale. Ja, wenn man von dem Werte der Ideale reden wollte, den sie für irgendeinen, wenn auch noch so hohen Zweck hätten, so würde man sie dadurch sofort zu Gütern herabsetzen. Darum leistet uns der Wertbegriff nicht das Gewünschte. Es muß vielmehr innerhalb des Denkens selber ein Analogon aufgesucht werden zu dem gebietenden und lenkenden Bestandteil, und ein weiteres

Analogon zu dem gehorchenden. Da bietet sich denn der Unterschied zwischen Vernunftdenken und Verstandesdenken dar. Während letzteres sich auf die gegebene Außenwelt richtet, teils um sie zu begreifen, teils um sie handelnd umzugestalten, enthält das erstere die festen Denk- und Anschauungsformen, ohne welches das Verstandesdenken nicht arbeiten kann. Jene Inhalte des Vernunftdenkens tragen das Gepräge des Apriorischen und Unbedingten, die Formen des Verstandesdenkens hingegen das Gepräge des (durch das Gegebene) Bedingten und der Zweckmäßigkeit. Dem Vernunftdenken mit seinen unbedingten Inhalten entspricht auf ethischer Seite die Idealpotenz mit ihrer Unbedingtheit; dem Verstandesdenken mit seiner Bedingtheit entspricht die Güterpotenz. Wie nun aber im Reiche des Denkens das Vernunftdenken als das höhere gilt gegenüber dem Verstandesdenken, so muß auch auf ethischem Gebiete die Idealpotenz als die höhere gegenüber der Güterpotenz beurteilt werden.

Nachdem dies Problem gelöst ist, tritt eine neue Frage an den Ethiker heran. Ist nämlich die Idealpotenz als die höhere erwiesen, sind dann dadurch alle Ideale als gleichmäßig hoch beurteilt oder gibt es auch hier noch Unterschiede, und welche Mittel besitzen wir, sie zu messen? Daß nicht alle Ideale gleichwertig sind, leuchtet auf den ersten Blick ein. Darum muß wieder nach einem Beurteilungsmaßstab gesucht werden. Auch hierbei ist durchaus festzuhalten, daß es sich um Wissenschaft und nicht um praktische Belehrung handelt. Der Zweck dieses Beurteilens ist nicht, dasjenige Ideal herauszufinden, dem wir uns anschließen wollten oder sollten. Denn Ideale gebieten und verpflichten unbedingt. Auch soll nicht eine etwa wankend gewordene Überzeugung fürs Leben neu gestützt werden. Damit ferner das Urteil wahrhaft objektiv werde, darf als Beurteilungsmaßstab auch nicht irgend ein konkretes Ideal hergenommen werden, etwa dasjenige, unter dessen Führung der Ethiker selber arbeitet, oder ein von ihm künstlich ersonnenes Musterideal. Auch diese Maßstäbe müssen innerhalb des reinen Denkens gesucht werden. Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß nicht die in der Geschichte wirklich gewordenen Ideale und Güterauffassungen beurteilt werden, sondern daß Mittel gefunden werden sollen, Ideale überhaupt zu beurteilen.

Wenn wir zu diesem Zwecke das bereits verwendete Verhältnis von Vernunft- und Verstandesdenken näher untersuchen, so ergibt sich, daß das Vernunftdenken das Verstandesdenken innerhalb seines Kreises als etwas durchaus Berechtigtes anerkennt, es aber doch nach seinen bleibenden Inhalten leitet und ihm überhaupt erst eine ausreichende Erkenntnis ermöglicht, es zu seiner Vollendung führt. Angewendet auf das ethische Gebiet ergibt diese Betrachtung den Grundsatz, daß die Idealpotenz die Güterpotenz innerhalb ihres eigentümlichen Lebenskreises als eine „berechtigte Totalität" anerkennen muß, sie aber durch menschliche Arbeit „umbilden", veredeln und lenken soll. In jedem Ideal, das geschichtlich wirklich wird, sind aber beide Potenzen miteinander verbunden. Ein solches wird also auf das grundsätzliche Verhältnis hin zu untersuchen sein, in welchem beide Potenzen zueinander stehen. Es muß nach diesen beiden Dingen gefragt werden, wie weit die Güterauffassung als berechtigt anerkannt wird und wie weit die Umbildung durch die Idealpotenz gefordert wird.

Diese Umbildung erfolgt durch die ethische Arbeit. Will nun der Ethiker die Art dieser Arbeit feststellen, um dadurch weitere Unterschiede zwischen den Idealen zu finden, so muß er auf die Stellung blicken, die das leitende Ideal den geleiteten Menschen innerlich anweist. Es wird hier einen bedeutenden Unterschied ausmachen, ob der Mensch als Bürger oder Untertan, als Knecht oder Sohn dem Ideale dienen soll. Es kommt also auf die Art der Freiheit an, die das Ideal dem Menschen gibt, wenn man die Art der ethischen Arbeit erkennen will.

Mochten die bisher dargelegten Gedanken gleichgültig erscheinen gegenüber den sachlichen Unterschieden der Ideale, sofern sie dem religiösen, dem rechtlich-moralischen, und dem kulturlichen Leben angehören, so ist hier der Ort, darauf hinzuweisen, daß auf Grund dieser Unterschiede die Ethik sich an dieser Stelle zu teilen haben würde in eine Philosophie der Religion, eine Philosophie des rechtlich-moralischen Lebens und eine Philosophie der Kultur. Für alle drei würde unsre Ethik die grundlegende Wissenschaft sein.

d) Über die Frage nach dem ethischen Werte der Wissenschaft.

In einer akademischen Antrittsvorlesung dieses Titels dürfen wir eine ethische Einzeluntersuchung erblicken, die gleichsam an einem Beispiel die Handhabung der ethischen Methode verdeutlicht. Freilich wird überhaupt nur gefragt, ob die Wissenschaft einen ethischen Wert besitzt, und worin dieser besteht. Nur die Möglichkeit der Anwendung einer ethischen Betrachtung wird untersucht, nicht aber die weitere Anwendung der Maßstäbe durchgeführt. Gleichwohl stellt die kleine Untersuchung eine wertvolle Erläuterung dar. Da Gegenstand der ethischen Forschung das Menschentum ist, sofern in ihm die Herrschaft des Höheren über das Niedere durch menschliche Arbeit begründet und erhalten wird (Id. S. 132), oder kurzweg die „ethische Arbeit", so fragt es sich, ob die Wissenschaft einer solchen Betrachtung fähig ist. Nicht ist gemeint der Beitrag, den sie etwa zur sittlichen Besserung der Menschen lieferte; denn abgesehen davon, ob das überhaupt möglich ist, würde dadurch nicht der ethische Wert, sondern die in sittlicher Beziehung etwa vorhandene Brauchbarkeit aufgefunden werden. Wenn hier gleichwohl der (Id. S. 155 ff.) zurückgewiesene Wertbegriff angewendet wird, so ist er hier in dem Sinne etwa von „Würde" gemeint (Id. S. 161). Es wird also nicht gefragt, ob die Wissenschaft zu etwas gut sei, sondern ob sie selber gut sei. Da ergibt sich folgendes. Der wissenschaftliche Arbeiter, der nur Wissen will und von allen Nebenabsichten frei ist, handelt nicht nach eigener Lust und Laune, sondern er arbeitet nach allgemein gültigen Gesetzen und findet allgemein gültige Wahrheiten. Beide müssen jedem Denkfähigen zugemutet werden können. Damit sind wir über das bloß Natürliche hinausgehoben, und alles, was uns über das bloß Natürliche hinaushebt, macht uns frei. Der einzelne, der wissenschaftlich arbeitet, handelt allgemein, und das Allgemeine wirkt durch ihn. Dadurch wird er aus einer einzelnen Person eine geistige Persönlichkeit. Das ist die ethische Arbeit der Wissenschaft und eben darum hat sie einen hohen ethischen Wert.

2. Pneumatologie.

Die Untersuchungen der Ethik galten dem sachlichen Gehalte des höheren Menschentums und waren getragen von der Überzeugung,

daß das reine Denken „das Maß aller Dinge“ sei (Id. S. 165 u. 182). Jetzt ist das Gebiet zu erforschen, auf welchem sowohl jener sachliche Gehalt des höheren Menschentums als auch jenes reine Denken zu hause sind: das Gebiet des menschlichen Geistes. Die Disziplin, die es damit zu tun hat, heißt Pneumatologie (Phän. S. 236). Man würde das Verhältnis von Ethik und Pneumatologie hinsichtlich ihrer Gegenstände nicht ganz unzutreffend mit dem von Inhalt und Form vergleichen dürfen.

Die gewiesene Wissenschaft für die Erforschung seelisch-geistiger Vorgänge scheint indessen die Psychologie zu sein. Lebt doch der Mensch kein bloß seelisch-geistiges Leben, sondern immer zugleich ein körperliches. Jedoch sind die Beziehungen zwischen beiden Seiten noch nicht für alle seelischen Vorgänge erwiesen, und für die erwiesenen noch nicht durchweg geklärt. Geistig-seelisches einerseits und Körperliches andrerseits dürfen uns also immer noch als die beiden Grundbestandteile des menschlichen Lebens gelten und einer gesonderten Betrachtung unterzogen werden (Phän. S. 17 f.). Zudem darf nicht außer acht bleiben, daß die Pneumatologie gleichsam ein andres intellektuelles Auge hat als die Psychologie, und daher Gebilde sieht und erforscht, für welche die letztere kein Organ besitzt (Real. S. 7). Während nämlich die Psychologie die ungeschichtliche Seele des Menschen, und zwar des abstrakten Typus im Auge hat, richtet die Pneumatologie ihr Nachdenken auf das geistige Gesamtleben der Menschenseelen in der Geschichte mitsamt seinem Inhalte. Die eigentliche Geschichtsphilosophie aber ruht auf der Pneumatologie als auf ihrer Voraussetzung (Phän. S. 231).

Die Pneumatologie soll aber auch keine Spekulation über den Geist aufstellen. Sie will auf dem Boden des modernen Wissenschaftsbegriffs stehend eine Erfahrungswissenschaft sein und die Einzelerfahrungen durch umfassende Gedanken und Hypothesen zu einer Einheit verbinden. Sie hat ihren ideellen Ort vor dem Beginn einer allumfassenden Spekulation (Phän. S. 22).

Sie wird dabei getragen von der Überzeugung, daß zwischen Gott und der Natur mehr mitten inne liegt, als die übliche Wissenschaft meint, und daß das nicht minder der Erforschung wert sei (ebd.).

a) Phänomenologie.

Das Gebiet des menschlichen Geisteslebens bedarf zuerst einer phänomenologischen Bearbeitung, d. h. es müssen die hier vorkommenden Erscheinungen zunächst festgestellt und beschrieben werden. Zurückblickend auf eine viele Jahrhunderte lange Geschichte des menschlichen Geistes, und durch die neuere Wissenschaft daran gewöhnt, geschichtlich zu denken, haben wir für unsre Anschauung das Bild vom Strome der Geschichte geschaffen. Wir denken dabei zunächst an die breite Masse der Menschen, die sich durch die Jahrhunderte hin ergießt. Doch damit haben wir das Bild noch nicht in seiner ganzen Bedeutung erfaßt. Wir müssen ebenfalls an die geistigen historischen Inhalte denken, welche die verschiedenen Zeiten ausgefüllt haben und, wenn auch von längerer Lebensdauer als die Menschen, so doch wie diese kamen und gingen. Stellt sich die Sache für die geschichtliche Betrachtung auf diese Weise dar, so auch für die philosophische. Denn es gilt, den Begriff der Seele so zu fassen, daß er nicht nur jene ungeschichtliche Seele enthält, die Gegenstand der Psychologie ist, sondern auch die geschichtliche, mit der es die Pneumatologie zu tun hat. Den Inhalt dieser geschichtlichen Seele lernten wir in der Ethik kennen; es war die Gesamtheit des religiösen, rechtlich-moralischen und kulturlichen Handelns. Die verschiedenartige Bildung und Verbindung dieser drei Bestandteile bedingt die Verschiedenheit der historischen Inhalte. Weder gab es, noch gibt es geschichtlich irgendwo *die* Religion, *die* Sittlichkeit, *das* Recht, *die* Kultur, noch auch *den* Menschen ohne dieselben. Gleichwohl sträubt sich in uns etwas dagegen, ganz in Religion, Recht, Moral und Kultur aufgelöst zu werden; wir behaupten, abgesehen davon etwas für uns, Individualitäten zu sein. Indessen, was bleibt, wenn wir jene Inhalte von dem Einzelwesen hinwegdenken, andres übrig als nur eine menschliche Form für jene? So stellt sich denn auch für die philosophische Betrachtung das Bild vom Strome der Geschichte ein mit seinem Unterschiede von persönlicher Lebensform und sachlichem historischen Inhalte. Dies letztere Verhältnis bedarf einer genaueren Erörterung.

Hier ist eine doppelte Beziehung festzustellen: ein Wirken

oder Handeln der Inhalte in Bezug auf die Individuen und ein solches der Individuen in Bezug auf die Inhalte. Es gibt vier Arten, in denen die Inhalte auf die Individuen wirken:

a) In naturmäßiger Form. Diese Einwirkung erfährt der Mensch auf meist unbewußte Weise. Wie er äußerlich ein Erzeugnis seiner Eltern, seiner Umgebung und Rasse ist, so ist er innerlich bestimmt vom „Zeitgeist". Dieser aber rührt von dem historischen Inhalte her. Solche Beeinflussung geschieht naturmäßig und läßt streitende Zeitgenossen oft als Brüder erscheinen.

b) In der Form der intellektuellen Anschauung. Dieser Begriff ist nach dem der sinnlichen Anschauung gebildet und will sagen, daß wir, wie wir dort dieselben Dinge verschieden sehen, so auch hier die Dinge, Verhältnisse und Menschen verschieden, und zwar jedesmal in einem bestimmten Lichte, betrachten. Diese eigenartige Beleuchtung machen wir uns aber nicht willkürlich, sondern sie wird uns von dem jeweils herrschenden historischen Inhalte gegeben. Wir müssen sie über den Dingen ausgebreitet sehen, ob wir wollen oder nicht. Dies um so mehr, als der Vorgang unbewußt stattfindet. In ihm erlebt der einzelne den wesentlichen Extrakt des historischen Inhaltes; dieser wird in einem Augenblicke in energischer Synthese zusammengeschaut oder intuitiv erfaßt. Das ist demnach die Form, in welcher ein historischer Inhalt in einem Individuum Dasein gewinnt. Derartige intellektuelle Anschauungen sind z. B. auf religiösem Gebiete die Gottesvorstellung, mittels derer Gott dem Frommen innerlich gegenwärtig ist, auf rechtlich-moralischem Gebiete die Auffassungen vom Menschen, die uns nötigen, in ihm entweder das Glied der Sippe oder den Staatsbürger oder den Menschen im höheren Sinne zu sehen, und auf kulturlichem Gebiete etwa die Naturanschauung Goethes, die ihn die Natur sehen und erfassen ließ auf die Art, die ihm und seinesgleichen eignet. Immer aber ist es der historische Inhalt, der dem Individuum die intellektuelle Anschauung gibt.

c) Durch die Vermittlung der Gesamtheit. Diese begegnet dem einzelnen in den Formen der Familie, des Staates und der Kirche. Diese Gemeinschaften sind Träger der historischen Inhalte, und indem sie das Individuum in ihren Schoß aufnehmen,

bringen sie es unter die Herrschaft der Inhalte. Hat eine jener Gemeinschaften auch noch besondere Organisationen aufzuweisen, wie der Staat und die Kirche, dann kann sich die Herrschaft der Inhalte um so nachdrücklicher geltend machen und aufrecht erhalten.

d) Durch unmittelbare systematische Einwirkung. Haben wir soeben die Wirkung der Inhalte auf die Individuen vermittelst der Gesamtheit dargestellt, so hatten wir doch schon vorher einen Punkt kennen gelernt, an welchem der Inhalt unmittelbar auf das Individuum wirkt: die intellektuelle Anschauung. Doch dabei bekommt das Individuum nur einen zusammengedrängten Auszug aus dem Gesamtinhalte zu erleben, und es fragt sich, ob der übrige Inhalt nur durch die Gesamtheit oder auch unmittelbar an den einzelnen herankommen kann. Die Frage ist im letzteren Sinne zu entscheiden; denn wir beobachten, daß die Individuen auch in solchen Zeiten, wo sie nicht gerade intellektuelle Anschauung erleben, sich doch als von dem Inhalte beherrscht erweisen. Auch diese Herrschaft bleibt oft unbewußt, gibt sich aber in einer gewissen Taktfestigkeit beim Urteilen und Handeln kund. Sie kommt dadurch zustande, daß der einzelne durch wiederholtes Erleben intellektueller Anschauung den Inhalt seiner Hauptsache nach kennen lernt, dieser aber sich durch reproduktives Nachdenken allmählich in ihm auseinanderfaltet. Denn ein Inhalt ist wie ein System, wenn auch nicht wie ein logisches, so doch wie ein organisches. Aus einem Teile läßt sich das Ganze erkennen und wiederherstellen. Diese mehr oder minder bewußte Selbstentfaltung eines Inhaltes auf Grund intellektueller Anschauung im Individuum ist also die soeben beschriebene vierte Art des Wirkens der Inhalte auf die Individuen.

Wird nun die Frage aufgeworfen: woher kommt es, daß die Zeiten sich ändern? so gelangen wir zu der anderen Seite des Verhältnisses: zum Wirken der Individuen auf die Inhalte. Dies besteht seinem Wesen nach in menschlichem Handeln und kann sowohl von der Seite der sachlichen Art als auch von der des persönlichen Lebens aus betrachtet werden. Von der sachlichen Seite her gesehen, weist es etwa vier verschiedene Arten auf, wie die

Individuen teils negativ, teils positiv auf die Inhalte umgestaltend einwirken.

a) Ein herrschender Inhalt legt den Individuen gewisse Verhaltungsweisen auf. Aber die Individuen unterlassen es bisweilen, denselben in allen Stücken zu folgen. Das geschieht weder mit Willen noch aus Bosheit; vielmehr erkennt das Individuum wie auch die Gesamtheit den betreffenden Inhalt als verbindlich an, nur unterläßt man, die letzten Konsequenzen daraus zu ziehen. Das ergibt allmähliche, im Augenblick unmerkliche Verschiebungen in der Form eines Inhaltes. Man darf diesen Vorgang vergleichen mit dem der Verwitterung der Gebirge.

b) Wirksamer wird dies Verhalten der Individuen dann, wenn sich die Fälle der Unterlassung mehren und das Urteil des einzelnen wie der Masse nachläßt, dagegen zu reagieren. So entsteht eine doppelte Moral: man weiß zwar, wie es „eigentlich" sein sollte, hält sich aber in der Praxis für befugt, davon keinen Gebrauch zu machen. Zeiten des Verfalls und der Verwilderung sind durch solche Verhaltungsweisen ausgezeichnet.

c) Neben diesen negativen Arten erscheint eine positive, in der das Individuum treu zu dem Inhalte steht und ihn dennoch auflöst. Das ist die bewußte Aus- und Durcharbeitung desselben. Alle Gebiete des Lebens werden unter seine Herrschaft zu bringen gesucht, aber schließlich ergibt sich, daß der Inhalt seine Grenzen hat, daß sich keine weiteren Folgerungen aus ihm ziehen lassen, und wir urteilen, daß er sich „ausgelebt" hat. Dabei soll aber nicht außer acht gelassen werden, daß die Leistungsfähigkeit mancher Generationen eher erschöpft ist als die des herrschenden Inhaltes, so daß er dann unausgelebt gleichwohl seinem Schicksal verfällt.

d) Wenn die Individuen einen Inhalt nach Möglichkeit ausbauen, so kann es nicht fehlen, daß sie an dem bereits ausgearbeiteten Bestande Kritik üben. Ja, diese Kritik kann soweit gehen, daß überhaupt der gesamte Inhalt in Frage gestellt wird. Das führt zu seiner bewußten Zerstörung.

Wer das Wirken der Individuen auf die Inhalte von der Seite des persönlichen Lebens aus sieht, wird Typen aufstellen, welche die Merkmale besonderer Verhaltungsweisen in sich vereinigen.

Auf den ersten Blick läßt sich ein kritisches und ein konservatives Verhalten sondern, innerhalb welcher wir jedesmal zwischen einer höheren und einer niederen Stufe unterscheiden.

a) Es gibt einen Typus von kritischen Arbeitern, die ihr Zerstörungswerk mit einer gewissen Freude und Genugtuung betreiben, stets begleitet von dem Jubel der gaffenden Menge. Sie freuen sich ihrer kritischen Fähigkeit und ihrer Erfolge. Diese Art trägt den deutlichen Stempel des Individualismus, wenn auch die kritische Technik nicht Eigentum des Individuums, sondern Gemeingut ist.

b) Davon unterscheidet sich eine höhere Art des kritischen Arbeiters. Ein solcher findet keine eigentliche Freude am Zerstören, muß aber an der Auflösung eines bestehenden Inhaltes arbeiten, weil er ihn nicht mehr als befriedigend anerkennen kann. Selber zwar noch nicht im glücklichen Besitze neuer fester Positionen, wird er gleichwohl von einer Tendenz auf einen schlechthin gültigen, also universalen und ewigen Inhalt getrieben. So handelt eigentlich nicht er als Individuum, sondern durch ihn eine höhere allgemeine Instanz.

c) Dem kritischen steht das konservative Verhalten gegenüber. Auch hier gibt es zunächst eine niedere Stufe: es ist die gewöhnliche Art der großen Masse, die, dem Ansehen der Überlieferung folgend, stets beim Alten und Hergebrachten bleibt. Nicht einmal der Gedanke an einen Zweifel regt sich. Sofern auch Gebildete zu diesem Typus gehören, gebrauchen sie ihre intellektuellen Fähigkeiten zu Verteidigungszwecken und harmloser Einzelforschung. Es läßt sich hier zwischen einem weichen und einem harten Typus unterscheiden. Ersterer ist beherrscht von einer gewissen Ängstlichkeit gegenüber dem Zweifel, letzterer geht mit Gewalt gegen jede derartige Regung vor.

d) Aber nicht alle Anhänger des Alten sind unter dem vorigen zu begreifen. Sie sind nicht durchweg Knechte, sondern teilweise auch Freie. Gemeint sind solche, die über den bloßen Autoritätsstandpunkt hinausgewachsen sind und ein unmittelbares Verhältnis zu dem Inhalte gewonnen haben. Dieser erschließt sich ihnen deshalb immer reicher und sie haben zu ihm ein richtiges Ver-

trauensverhältnis. Zwischen dem Gebote des Inhalts und seiner Befolgung durch das Individuum steht das Urteil der Bejahung und das damit verknüpfte Verpflichtungsgefühl. Das Urteil ist allgemeiner Natur wie auch jene auf ewige Wahrheit gerichtete Tendenz der höheren Kritiker. Beides ist im Grunde dasselbe, nur mit dem Unterschiede, daß der Konservative das Gesuchte in dem gegebenen Inhalte findet, der Kritiker nicht.

e) Typen, wie die hier geschilderten, kommen selten rein in der Wirklichkeit vor. Es gibt auch Mischungen. So sei beispielsweise auf solche hingewiesen, die im Herzen einem geschichtlichen Inhalte gegenüber treu sind, aber an seiner geschichtlichen Ausarbeitung und Darstellung sehr lebhafte Kritik zu üben sich genötigt sehen. Ein solcher blickt in eine „bessere Zukunft" und wird getragen von dem Glauben, daß die Sache, für die er arbeitet, siegen muß.

Es dürfte hier der Ort sein, das Bisherige zusammenzufassen, damit die unserm Philosophen eigentümliche These nebst den daraus hervorgehenden Problemen deutlich werde. Es ist ein und dasselbe menschheitliche Leben, welches zuerst vom Standpunkte der Inhalte, dann von dem der Individuen aus betrachtet wurde. Beiden Seiten wurde eine bestimmte Wirksamkeit zugeschrieben. Die erstere Betrachtungsweise ist keineswegs populär oder der gegenwärtigen Denkart nahegelegt. Darum braucht sie aber nicht falsch zu sein. Indessen wird man eine Reihe von Einwänden gegen sie erheben. Man wird sagen, der Begriff eines historischen Inhaltes sei willkürlich gebildet und durch den der Volksseele zu ersetzen. Er liege ferner auf der Bahn einer veralteten Begriffsmythologie und so gebe er die Wirklichkeit nicht wieder: die scheinbare Wirksamkeit der Inhalte sei in Wahrheit eine solche der Individuen. Denn wo blieben die Inhalte mit ihrer Wirksamkeit, wenn es keine Menschen gäbe, in deren Seelen sie lebten. Schließlich widerstehe doch das Individuum einer Auflösung in Religion, Recht, Moral und Kultur. Diese Einwände sind gewichtig, vermögen aber das Recht der in Rede stehenden These nicht zu beschränken. Gewiß wird keineswegs behauptet, daß ein Inhalt ein selbständiges lebendes Wesen sei; „er ist ja weder ein Künstler noch ein Gott" (Id. S. 100).

Aber ihm ist es wesentlich, eine überindividuelle Macht zu sein. Würde alle Wirksamkeit den Individuen beigelegt, so bliebe unerklärt, wie der einzelne eine intellektuelle Anschauung von dem wesentlichen Bestand eines Inhaltes haben kann, wie er ferner ohne Vermittlung der Gesamtheit ein persönliches Verhältnis zu ihm gewinnt, wie eine in ihm urteilende allgemeine Instanz ihn zur Anerkennung oder Ablehnung eines Inhaltes nötigen kann, so daß im ersteren Falle ein wirkliches Vertrauensverhältnis entsteht. Wir erinnern daran, was wohl vom Individuum übrig bleibt, wenn man ihm den gemeinsamen Besitz an Religion, Recht, Moral und Kultur nimmt. Zieht man ferner noch das ab, was es durch Volkszugehörigkeit und Abstammung an Gemeingut empfangen hat, so bleibt kaum mehr als eine individuelle Form übrig. Auch der Begriff der Volksseele würde das Gewünschte nicht leisten, da sich die großen geschichtlichen Inhalte keineswegs aus nationalen Interessen ableiten lassen. Die Volkszugehörigkeit ist nur eine Bestimmtheit der Individuen, und selbst die Völker sind den Inhalten untergeordnet. Somit bleibt unsre Betrachtungsweise von seiten der Inhalte her in vollem Recht. Aber es entsteht das eigenartige Problem: die Inhalte sind ohne die Individuen nichts, und die Individuen sind ohne die Inhalte nichts. Wiederum sind die Inhalte stets größer als die Individuen, haben jedoch ihr Dasein nur in ihnen. Beide leben durch einander und in einander und zeigen eine Wechselwirkung im Handeln. Welcher der beiden Seiten kommt die eigentliche Wirksamkeit zu und damit die Wirklichkeit? Oder ist beiden Seiten Wirklichkeit zuzuerkennen? Zu diesem Zwecke bedarf es einer Untersuchung des Wesens beider Seiten, d. h. einer ontologischen Untersuchung. (Zu dieser Zusammenfassung vgl. Phän. S. 31 f., 33 ff., 65 f., 67 f., 97 ff.).

b) Ontologie.

a) O b e r e u n d u n t e r e S c h i c h t i m V e r h ä l t n i s d e r I n h a l t e u n d I n d i v i d u e n. Wir lernten eine Reihe von Verhältnissen kennen, in denen die Inhalte nur durch die Vermittlung der Gesamtheit an die Individuen herankommen, so daß die letzteren noch kein unmittelbares und persönliches Verhältnis zu ihnen gewinnen.

Man kann das bezeichnen als eine niedere oder untere Schicht, die überall da ist. Sie legt die Auffassung nahe, daß man es nur mit einem Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit zu tun habe. Indessen erkannten wir auch, daß das Individuum unter Umständen über sein Verhältnis zur Gesamtheit hinauswächst und ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu dem Inhalte gewinnt. Das wollen wir die obere Schicht nennen. In dieser oberen Schicht liegt das zuletzt aufgeworfene Problem am klarsten zutage.

b) Personalistisches und sachliches Leben. Das erfahrungsmäßige Individuum führt ein körperliches und seelisches Leben zugleich. Auf beiden Gebieten hat es unablässig Bedürfnisse zu befriedigen. Lust und Wohlbefinden sind zu erstreben, Unlust und Übelbefinden zu meiden. Freude und Schmerz erlebt das Individuum als die seinigen, und darum ist dies Leben ein durchaus individualistisches oder personalistisches (beides identisch nach Phän. S. 128). Da ferner das Individuum bei seinem Handeln durch die Lust- und Unlustgefühle geleitet wird, so urteilen wir, daß das personalistische Leben unter dem Primat des Fühlens steht. Darum ordnet man sich gern der Gewalt unter, wenn auf diesem Wege das eigene Wohl zu erreichen ist, und fühlt eine gewisse Art von Reue, wenn man mit ihr in Widerspruch geraten ist. Doch gibt es auch hier einen höheren Typus. Wer kluger Abwägung und Überlegung folgend den Weg zu seinem Glücke sucht, wird manches geringere Unlustgefühl ertragen im Hinblick auf das größere Ziel; sein Leben bekommt etwas Geordnetes und einen Zug des Rationellen. Aber personalistisch ist und bleibt es. Das Denken ist dem Fühlen doch nur untergeordnet. Da endlich unsre Gefühle und unser Befinden immer von den umgebenden Tatsachen abhangen, so ist der personalistisch lebende Mensch unter ihre Knechtschaft verkauft. Tatsachen aber haben stets etwas Brutales. Diese Erklärungen haben ihr Recht in der unteren Schicht, wenn sie auch hier nicht völlig ausreichen dürften. Aber in der oberen versagen sie gänzlich. Hier liegen die Dinge anders. Wo das Individuum unmittelbar unter der Herrschaft eines Inhaltes steht, da ist es seiner augenblicklichen oder zeitweiligen Lust und Laune entzogen und steht unter der unmittelbaren Herrschaft objektiver

allgemeingültiger Gedanken. Dabei macht es keinen Unterschied aus, wieweit diese Gedanken in der Gesamtheit tatsächlich gelten oder nicht, sondern es kommt lediglich darauf an, daß sie Allgemeingültigkeit beanspruchen. Das bejahende Urteil des Individuums ist ebenfalls allgemeiner Natur wie auch das damit verbundene Verpflichtungsgefühl. Wird diesem nicht nachgekommen, so entsteht das Gefühl der Reue, das aber seinen Grund nicht in dem Widerspruche gegen die Gesamtheit, sondern in dem gegen die allgemeine Forderung hat. In dieser Art von Leben hat also der Gedanke den Primat. Fühlen und Wollen sind ihm untergeordnet. Wir nennen dieses Leben ein sachliches. Damit soll nicht gesagt sein, daß Personen sich unter der Herrschaft von Sachen befänden, sondern der Ausdruck ist gemeint in dem Sinne, in welchem wir einen Mann loben, wenn er seine Person einer Sache unterordnet und es ihm allein auf diese ankommt. Das sachliche Leben trägt im Gegensatz zu dem personalistischen das Gepräge der Freiheit. Denn Gedanken zwingen nicht mit der Gewalt brutaler Tatsachen, sondern stellen bestimmte Ziele als allgemeingültig einfach hin und fordern unsern Gehorsam. Es bedarf unsrer freien Anerkennung und unsers festen Entschlusses, diesen zu leisten. Erst dadurch, daß wir die objektiv gegebenen Ziele als die unsrigen setzen und auf sie unsern Willen richten, kommen wir von dem Leiden zu einem wahrhaften Tun.

Zwei Grundgesinnungen zeichnen dieses sachliche Leben aus: Glaube und Liebe. Der Glaube schließt das Vertrauensverhältnis des Individuums zu dem Inhalte ein, sowie das Sehen auf das Unsichtbare; er ist es, durch den unser Handeln einen idealen Gehalt empfängt. Die Liebe ist von personalistischem Wohlwollen streng zu unterscheiden; sie ist da, wo wir die Menschen im Lichte der Inhalte sehen und auch behandeln.

c) Natur und Geist. Das personalistische Leben beginnt mit der Geburt, erreicht einen gewissen Höhepunkt und schließt mit dem Tode. Während seines Verlaufes ist es durch die Umstände und Verhältnisse bestimmt. Es stellt sich als Naturvorgang dar und gehört dem Reiche der Notwendigkeit an. Diesem Naturvorgang rechnen wir auch das gewöhnliche Seelenleben mit seinem mechanischen Vorstellungsverlaufe zu.

Das sachliche Leben bezeichnen wir im Gegensatz dazu als das geistige Leben. Sein eigentümliches Merkmal ist das lebendige Zusammenfallen von Gedanke und Kraftäußerung. Die Einzelvorgänge, die hier zusammenwirken müssen, lassen sich in zwei Gruppen teilen. Die erste bildet die Voraussetzung und umfaßt Entstehung und Dasein der regierenden Gedankensysteme und das in den Individuen ergehende Urteil. Sie hat einen unpersönlichen Charakter. Die zweite stellt den Vollzug dar und umfaßt die bejahenden Taten des Ich, die neuen Gefühle, das Erleben der intellektuellen Anschauung und die dauernde Gesinnung. Sie hat einen persönlichen Charakter. Danach unterscheiden wir zwischen unpersönlichem geistigen Leben und persönlichem geistigen Leben. Das geistige Leben ist der Prozeß, durch welchen Ewiges in die der Zeit angehörigen Individuen hineingeleitet wird, um in ihnen persönliche Gestalt zu gewinnen. Aber Ewiges kann doch nicht geschichtlich sein? Das ist die neue Frage, die hier auftaucht.

Suchen wir zunächst unter den Momenten des persönlichen geistigen Lebens nach einem ungeschichtlichen. Der Mensch kann quantitativ und qualitativ nichts anderes erleben, als was der historische Inhalt enthält, unter dem er geboren ist. So scheint er auch hier der Notwendigkeit unterworfen. Aber diesen Inhalt innerlich zu erwerben und zu besitzen, ist nicht Sache der Notwendigkeit, sondern der Freiheit. Denn dazu bedarf es der bejahenden Taten des Ich. Diese sind eben das unhistorische, überall und immer gleiche Element im persönlichen geistigen Leben. Die bejahenden Taten des Ich folgen zwar auf das billigende Urteil, sind aber nicht dessen Wirkung; denn sie unterbleiben bisweilen. Was aus solcher Bejahung hervorgeht, ist wiederum historisch. Aber erst so kommt eine persönliche Geschichte zustande, die diesen Namen verdient. Denn wir verstehen unter Geschichte die menschliche, zeitlich verlaufende Bewegung, deren principium movens in einem Gedankensystem liegt. Darum zeigt eine solche nicht das Bild eines aufblühenden und dann verwelkenden Lebens, wie es das personalistische Leben gewährt, sondern es ist eine Entwicklung ins Unendliche, weil das Ziel unendlich ist. Darum gehört persönliche Geschichte in das Reich der Freiheit.

Aber die Frage, ob und wie Ewiges geschichtlich sein könne, ist damit noch nicht genügend beantwortet. Denn der Mensch will ewig gültige Wahrheit und gehorcht den Systemen in dem Glauben, daß sie ihm solche geben. Aber die Systeme wechseln im Laufe der Geschichte und widersprechen einander. Darum muß auch hier auf dem Gebiete des unpersönlichen geistigen Lebens geschieden werden zwischen Historischem und Unhistorischem. Da aber die Elemente desselben, nämlich Entstehung, Dasein und Beurteilung der Gedankensysteme, unzweifelhaft dem ersteren angehören, so muß das Unhistorische hinter diesen dreien gesucht werden. Wie wir nun auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens eine stetige Tendenz auf unbedingte theoretische Wahrheit feststellen, so läßt sich auf dem Gebiete der Gedankensysteme eine Tendenz auf unbedingte praktische Beherrschung der Individuen und durch sie der Natur in dem oben dargelegten Sinne als bleibend nachweisen. Das Denken ist beide Male dasselbe, hat aber eine theoretische und eine praktische Wahrheitstendenz. Letztere ist das unhistorische Element im Flusse der Gedankensysteme.

Das Problem der Geschichte ist hier ungleich schwieriger als im persönlichen geistigen Leben. Denn allen Versuchen, die Geschichte der Inhalte ähnlich jener zu verstehen, scheitern an den Tatsachen. Daher muß sich unsre Forschung einstweilen darauf beschränken, die Quellen aufzusuchen, aus denen die Unterschiede der Systeme herfließen. Es werden deren drei genannt. Der Wahrheitsgehalt und die Höhenlage eines Systems werden bestimmt durch einen originalen geistigen Wurf des praktischen Denkens, der vor der Bearbeitung der Natur liegt und in der intellektuellen Anschauung wirkt. Dazu kommt die natürliche Besonderheit in Volk, Rasse, Individuum. Endlich aber eignet dem Inhalt noch eine geistige Besonderheit, durch die seine konkrete Beschaffenheit lebendig begründet wird, der sogenannte spezifische Gesichtspunkt. Das ergibt drei Arten von Unterschieden zwischen den Inhalten. Trotz dieser Einsicht in das Mannigfaltige und Widersprechende der Systeme sinkt der ihnen bewiesene Gehorsam nicht zu einer Selbsttäuschung herab, weil sie alle der Tendenz des Denkens auf praktische Wahrheit entstammen, keines also bloß Irrtümer enthalten würde (Phän. S. 170).

d) Die Vergeistigung. Wir wenden uns wieder dem persönlichen geistigen Leben zu und fragen: was ist persönlicher Geist? Er ist weder bloß das Denken, noch bloß das Ich, sondern die Verbindung beider. Geist stellt sich somit zunächst als Vorgang, nicht als Substanz dar. Zu diesem Vorgang gehören zwei Faktoren, von denen aber keiner den andern als Attribut oder notwendiges Annexum mit sich führt. Beide sind selbständig, bilden aber gleichwohl eine Einheit. Diese Einheit ist jedoch keine abstrakte, sondern eine gegliederte. Ihren Grund hat sie in einer ursprünglichen Beziehung, kraft welcher beide Teile gewissermaßen für einander da sind. Findet ihre Verbindung statt, so reden wir von persönlichem Geiste.

In welchem Verhältnis steht nun dieser persönliche Geist zur seelischen Natur des Menschen? Er ist ihr übergeordnet und übt eine dauernde Bearbeitung auf sie aus. Der Begriff der Arbeit ist hier durchaus am Platze, weil die bezeichnete Tätigkeit mit Anstrengung und in der Richtung auf einen bestimmten Zweck hin erfolgt. Der Inhalt dieser Arbeit ist als Vergeistigung zu bezeichnen. Der Primat des Fühlens soll gebrochen, der des Gedankens errichtet werden. Das innere Recht und der bleibende Erfolg dieser Bearbeitung werden verbürgt durch eine schlechthin ursprüngliche Beziehung, die zwischen dem menschlichen Geist und der menschlichen Natur anzunehmen ist. Diese Beziehung ist eine solche zwischen Ungleichartigem, sofern sie zwischen Natur und Geist stattfindet; sie ist aber auch eine solche zwischen Gleichartigem, sofern das seelische Leben des Menschen ein potentiell geistiges ist. Somit kann man die Beziehung, um die es sich hier handelt, bezeichnen als eine solche zwischen aktuellem und potentiellem Geist.

Das Ergebnis der Vergeistigung ist die geistige Persönlichkeit. Obwohl nun viele Menschen unter demselben Gedankensysteme zu geistigen Persönlichkeiten heranreifen und an sie alle die gleichen Forderungen ergehen, so werden sie doch nicht uniform. Die naturhafte und die vergeistigte Besonderheit begründen tiefgreifende Unterschiede; ferner kommt die Mannigfaltigkeit der ethischen Beschaffenheit in Betracht; endlich dürfen wir von einer geistigen Eigentümlichkeit sprechen, die den einzelnen eigen ist und die sich

in Gemeinschaft mit der Vergeistigung ausbildet. Das verleiht den Betreffenden ihre geistige Selbständigkeit. Nur eine unklare Auffassung vermag geistige Eigentümlichkeit und individuelle Besonderheit zu vermengen und letztere frei, ohne Gebot, schalten und walten zu lassen. Auf diesem Wege liegt das Böse. Während das naturhafte seelische Leben der vergeistigenden Bearbeitung unterzogen wird, bleibt auch der Körper nicht ganz unberührt davon. Zwar wird er nicht vergeistigt im eigentlichen Sinne, wohl aber diszipliniert und zu einem möglichst brauchbaren Werkzeug des Geistes gestaltet. Doch hat auch das seine natürlichen Grenzen.

Als die schmerzlichste und den geistigen Ansprüchen des Menschen am meisten widersprechende Hemmung wird die Tatsache empfunden, daß wir sterben müssen. Wer nun der Realität des persönlichen Geistes vollkommen gewiß ist, der muß hier das Postulat der Unsterblichkeit aufstellen. Wir meinen nicht die Unsterblichkeit der Seele, also des naturhaften seelischen Lebens. Denn dieses gehört dem Naturzusammenhang und seinen Gesetzen an. Wir sprechen vielmehr von der Unsterblichkeit des persönlichen eigentümlichen Geistes. Die organischen Bestandteile des Menschen werden aufgelöst, sein individueller Mittelpunkt vernichtet, aber das Postulat fordert: 1. daß das Ich als geistiges der Vernichtung nicht anheimfällt; 2. daß die Grundbeziehung, die das Ich mit dem eigentümlich gearteten Denken verknüpft, erhalten bleibt; 3. daß die seelischen Fähigkeiten, sofern sie vergeistigt sind, nicht vernichtet oder in einen allgemeinen seelischen Lebensgrund zurückgenommen werden. Das ist der Inhalt des Postulates.

Wesen und Recht desselben liegt in der Überzeugung, daß das Denken das Maß aller Dinge sei. Dies Denken spricht nicht nur verstandesmäßig aus, wie die Dinge beschaffen sein müssen, um erkennbar zu sein, sondern es richtet auch unbedingte Forderungen an die Wirklichkeit. Das tut es in den Vernunftideen und sagt: wenn überhaupt etwas existiert, so muß eben diesen Ideen objektive Realität zukommen. Von einer Wirklichkeit, die einerseits fordert: Geist soll schlechthin sein, und die andrerseits diesen selben Geist würde untergehen lassen, müßten wir urteilen, daß sie nichts tauge, daß sie schlimmer sei als gar keine Wirklichkeit. Das hierbei

tätige Beurteilen ist als ontologisches zu bezeichnen, weil es auf den Seinscharakter der Objekte reflektiert und ihnen danach ihren Rang zuweist. Darum kann es auch dieses ontologische Postulat aufstellen. Jede Lehre vom menschlichen Geiste, die desselben ermangelt, gilt als unvollständig.

Unzertrennlich von dem Postulat der Unsterblichkeit sind drei andere Gedankengruppen, die aber nicht als Hilfsgedanken für jenes zu betrachten sind. 1. Wir bedürfen eines Universums mit bestimmter Ordnung, durch die das Dasein und der Sieg des Geistes gewährleistet wird. 2. Eine solche Ordnung kann ihren Grund nur in einem persönlichen absoluten Geist haben, der die einzelnen persönlichen Geister als Nachbilder seiner selbst will. 3. Wenn der Tod für den Geist nur den Übergang zu einer höheren Lebensform bedeutet, so muß es im Universum viele Möglichkeiten für die lebendige Existenz von persönlichen Geistern geben. Damit sind wir bis an die Probleme herangekommen, die in der „Theologie" erörtert werden.

3. Theologie.

a) Die Gottesidee.

Die Lehre vom menschlichen Geist hatte hingeführt bis zur Aufstellung des Postulates Gottes als des Urhebers und Vollstreckers der geistigen Ordnung im Universum. Jetzt „entsteht das Bedenken, daß die Gottesidee doch wohl kein bloßer Hilfsgedanke sein kann, den man um andrer Gedanken willen, also eben um der Unsterblichkeit willen, bildet. Der Gedanke der Gedanken scheint eine selbständige Bedeutung zu beanspruchen, aber welche Mittel haben wir, sie zu bestimmen?"

Das ist die Gottesidee, die wir von seiten des auf praktische Wahrheit gerichteten Denkens erhalten. Sie wird vervollständigt durch die Gottesidee, die das auf theoretische Wahrheit gerichtete Denken ergibt. Dieses postuliert auf seiner höchsten Stufe die absolute Substanz, die absolute Kraft, diese wirkend mit vernünftiger Notwendigkeit, also unter der Herrschaft des absoluten Denkens. Damit aber die Unterordnung der absoluten Kraft unter das absolute Denken keine bloß faktische, sondern eine vernünftige sei, muß die absolute Substanz gefaßt werden als ein absolutes Ich,

welches frei auf das eingeht, was das absolute Denken proponiert, und welchem zu dessen Realisierung die absolute Kraft zu Gebote steht. Damit ist der Gedanke des absoluten Geistes erreicht.

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die so gewonnene Gottesidee weder etwas mit der praktisch-religiösen zu tun hat, noch auch zum Zwecke der Welterklärung gebildet ist. Die Gottesidee des reinen Denkens ist vielmehr ein Gegenwurf gegen die Welt. Während in dieser die brutale Tatsächlichkeit mit ihrem unvernünftigen „Es ist so“ herrscht, richtet das reine Denken in seiner Gottesidee ein Panier der Vernünftigkeit und Freiheit auf.

Praktische und theoretische Wahrheitstendenz gehören einem und demselben unpersönlichen Denken. Beiden gemeinsam und diesem wesentlich ist der Gegensatz gegen die bloße Tatsache. Damit hangt es zusammen, daß es das reale Prinzip der Vergeistigung in der naturhaften Seele ist. Es ist genau so real wie die Kräfte der Natur. Eben darum sprengt es jeden bloßen Naturalismus. Hier ließe sich wohl sagen: „So gewiß wir selbst Geister sind, so gewiß existiert der absolute Geist in der Wirklichkeit; die Geister und der Geist fordern sich gegenseitig, wir können sie nur verbunden denken.“ Doch würde das nicht mehr als eine Verstärkung des Postulates bedeuten. Wir besitzen eben nur eine apriorische Erkenntnis der Gottesidee und vermögen ihr keinen aposteriorischen Inhalt zu geben. Denn Gott ist uns in der Erfahrung nicht gegeben. Aber vielleicht ist ein Element vorhanden, in dem er uns indirekt gegeben oder — wie man auch sagen könnte — geoffenbart wäre.

b) Die unhistorische Offenbarung Gottes.

Der ethische Vorgang im Menschen zerlegt sich in mehrere Momente. Die Forderung tritt auf als kategorischer Imperativ in allen drei Lebensgebieten. Darauf antwortet das im Menschen ergehende allgemeine Urteil, diesem folgt das Verpflichtungsgefühl. Aber „es scheint noch etwas Andres der Beobachtung zu entgehen und nur da ganz deutlich vorhanden zu sein, wo die Forderung besonders schwer ist . . . Da ist es, als ob eine leise Stimme sagte: es wird gehen! Sie ist bei aller Unscheinbarkeit ebenso

kategorisch wie der Imperativ, ebenso von dem Nimbus höherer Autorität umgeben, ganz eigentlich ein kategorischer Indikativ." Dieser enthält ein höheres Wissen über das Verhältnis von Natur und persönlichem Geist und spricht letzterem den Sieg mit Gewißheit zu. Diese Zusage kann nicht vom Ich stammen; denn an diese wendet sie sich. Sie kann ebensowenig vom unpersönlichen Denken ausgehen, denn dieses liegt im Kampfe mit den Tatsachen und kommt über das Postulieren nicht hinaus. Vielmehr enthält die Zusage eine Anerkennung für das unpersönliche Denken, sofern es dem Ich gebietet. Sie kann also dem mit dem Ich verbundenen Denken nur dann den Sieg über die Natur verheißen, wenn eine bestimmte feste Beziehung zwischen Geist und Natur besteht. Diese Beziehung ist aus der Ontologie des menschlichen Geistes bekannt. Somit kann die Zusage nur von einer Stelle herkommen, die jene Beziehung kennt, beherrscht und erhält. Das kann aber nur der absolute Geist sein. Damit ist seine Realität erwiesen. Was vorher nur als Postulat bestand, hat jetzt Wirklichkeit und neuen Inhalt. Denn während vorher nichts über das Verhältnis des absoluten Geistes zum menschlichen Geist und zur Natur bekannt war, erfahren wir jetzt, daß er beide beherrscht, doch so, daß der menschliche Geist seine Freiheit bewahrt.

Im ethischen Vorgange sind demnach alle Potenzen des Universums beisammen: das unpersönliche Denken und das Ich, die bloßen Tatsachen und der absolute Geist. Wenn dieser auch die Zusage nicht mit den genannten Worten in das Ich hineinspricht, so bleibt der Vorgang inhaltlich bestehen und vollzieht sich im Medium des menschlichen Gedankenlebens. Von diesem aber gilt im Hinblick auf den absoluten Geist, daß wir in ihm leben, weben und sind.

Ist so die Realität Gottes erwiesen, so muß jetzt seine Erkennbarkeit in Betracht gezogen werden. Diese kann keine unmittelbare sein, da Gott nie unmittelbar der Erfahrung gegeben ist, wir auch keine geistige Anschauung von ihm besitzen. Somit sind wir auf eine mittelbare Erkenntnis Gottes angewiesen. Eine solche kann aber nur aus der Beziehung gewonnen werden, die zwischen Natur und Geist besteht und die aus ihm Ursprung und Erhaltung

empfängt. Daraus geht hervor, daß eine Erkenntnis Gottes aus der Natur nicht zu erheben ist. Vielmehr muß die genannte Beziehung als göttliches Handeln verstanden, innerhalb desselben eine Vielheit von Handlungen nachgewiesen, aus dieser wiederum ein göttlicher Plan erkannt und endlich aus diesem der ethische Charakter Gottes erschlossen werden. Das ergibt eine langsam vordringende Erkenntnis, die immer Stückwerk bleibt. Der Natur des Gegenstandes nach können wir Gott in diesem Leben nie vollständig erkennen.

c) Die historische Offenbarung Gottes.

Wir gehen aus von der Beziehung zwischen Natur und Geist, wie sie ursprünglich von Gott gesetzt ist, und reflektieren zunächst auf die Seite der Natur oder physischen Welt. Dieser eignet ein gewisses Sosein, eine bestimmte Tatsächlichkeit, deren Vernünftigkeit wir nicht zu ergründen vermögen. Andrerseits führt uns aprioriscbes Denken zu der Einsicht, daß der absolute Geist keine Tatsächlichkeit kennt, also diese Welt, wie sie ist, nicht nur gebildet, sondern geschaffen haben muß. Denken wir beides zusammen, so ergibt sich, daß diese Welt eine freie vernünftige Tat des absoluten Geistes sein muß. Ob sie das wirklich ist, vermögen wir nicht zu erforschen, weil wir nicht auf den Standpunkt Gottes treten und die benachbarten Möglichkeiten nachdenken können.

Von der unermeßlich großen Welt ist dem menschlichen Geiste eigentlich nur die Erdoberfläche zur Bearbeitung gegeben. Es kann nicht angenommen werden, daß ein so gewaltiger Überschuß von Natur vorhanden sei, ohne dem Zwecke der Bearbeitung durch Geister zu dienen. Wie wir nun von der physischen Welt annehmen, daß quantitativ und qualitativ mehr vorhanden ist, als wir kennen und wahrnehmen, so nehmen wir auch eine Vielheit der Geisterreiche an. Diese Hypothese hat den Vorzug, daß sie uns klar macht, daß wir es bei unsrer Untersuchung nur mit dem menschlichen Geisterreiche zu tun haben, daß uns also nur ein ganz kleiner Ausschnitt gegeben ist, aus dem wir unsre mittelbare Gotteserkenntnis gewinnen.

Welches sind nun die eigentümlichen Merkmale dieses menschlichen Geisterreiches? 1. Hinsichtlich Gottes besitzt der Mensch das

Vernunftpostulat und den religiösen Glauben. 2. Hinsichtlich des Lebens nach dem Tode steht es ebenso. 3. Außerdem besitzt er die Zusage, die sich auch auf die beiden vorigen Punkte bezieht. Daraus ergibt sich: so lange wir leben, schauen wir nicht, sondern sollen glauben. Wir sollen zu geistigem Wirklichkeitssinn erzogen werden.

Der Umstand, daß die wechselnden Gedankensysteme einander widersprechen, erschüttert diese Behauptung nicht. Denn die Gedankensysteme sind Gebilde nicht des absoluten, sondern des menschlichen Geistes. Die Zusage gilt ihnen nur, sofern rein Tatsächliches unter die Herrschaft von Gedanken gebracht werden soll. Die durch die Zusage erteilte Garantie kann als eine unhistorische Offenbarung Gottes in den Gedankensystemen bezeichnet werden. Inhaltlich wird nichts geoffenbart.

Dagegen ist eine zwar auch formale, aber doch historische Offenbarung Gottes anzuerkennen in der Berufung, Ausrüstung und Sendung providentieller Persönlichkeiten in der Geschichte auf religiösem, rechtlich-moralischem und kulturlichem Gebiete. Diese Heroen erscheinen, wann es an der Zeit ist, und führen die Menschen zu neuen Höhen. Bei ihnen sehen wir uns vor die Frage gestellt, ob ihr Erscheinen aus dem Naturlauf zu erklären oder als freie vernünftige Tat des absoluten Geistes zu verstehen sei. Als solche ist mindestens die konkrete Tat anzusehen, welche die substantielle Grundlage des Heroenlebens bildet: die Ausrüstung und Berufung. Durch wiederholte derartige Handlungen bekennt sich Gott zu dem Kampfe des Geistes mit der Natur, nimmt selber daran teil und gewährt dem Menschen Hilfe. Hierin tritt der Plan Gottes abermals zu Tage, der darin besteht, die Menschen zur Geistigkeit zu erziehen.

Unter den providentiellen Persönlichkeiten ragt auf religiösem Gebiete Christus hervor. Während die andern Religionsstifter die Offenbarung Gottes nur vermitteln, ist sie Christus in seiner Person und daher Repräsentant Gottes. Zwar steht diesem Anspruch Christi derjenige Buddhas ausschließend gegenüber. Doch auf den Inhalt der Offenbarungen, namentlich auf die Gottesidee, gesehen, muß die Entscheidung zugunsten des Ersteren ausfallen. Daß aber Gott Liebe sei, widerspricht so sehr der Erfahrung und kann so wenig

durch apriorisches Denken gefunden werden, daß es nur aus Offenbarung herrühren kann. Christus hatte nämlich die geistige Anschauung von Gott, die den übrigen Menschen der Regel nach fehlt. Durch Sendung, Ausrüstung und Erhaltung dieses Heros und Gründung seines Gedankensystems hat sich Gott der Menschheit gegenüber als Liebe geoffenbart und definitiv ausgesprochen. Gleichwohl hat sein Handeln seitdem nicht aufgehört. Es betätigt sich modifiziert in der Applikation von Person und Werk Christi auf den einzelnen Gläubigen. Das ist die vollendende und zugleich höchste Tätigkeit Gottes, die wir auf Erden kennen. Diese Applikation erfahren nun freilich nicht alle Christen in gleichem Maße. Es gibt ein niederes Christentum neben einem höheren. Aber neben dem Christentume gibt es noch viele andere Religionen. Demnach gelangt ein überwiegender Bruchteil der Menschen auf dieser Erde nicht zu der eigentlichen Höhe, und zwar zumeist ohne eigene Schuld. Demnach muß der Gedanke der Erziehung erweitert werden durch den andern von der Vielheit der Geisterreiche. Es muß darauf ankommen, daß der Zögling die ihm zugewiesene Stufe richtig durchmacht, um dann in einem höheren Geisterreiche weiterzureifen.

Die Frage nach der Sinnesart oder dem Charakter Gottes beantwortet sich wie folgt. Die Sendung providentieller Persönlichkeiten läßt auf eine gütige Fürsorge seitens Gottes schließen. Aber zur völligen Gewißheit wird die Liebe Gottes erst durch die Offenbarung in Christus. So ist Gott erkannt als absoluter Geist und absolute Liebe.

Lebenslauf

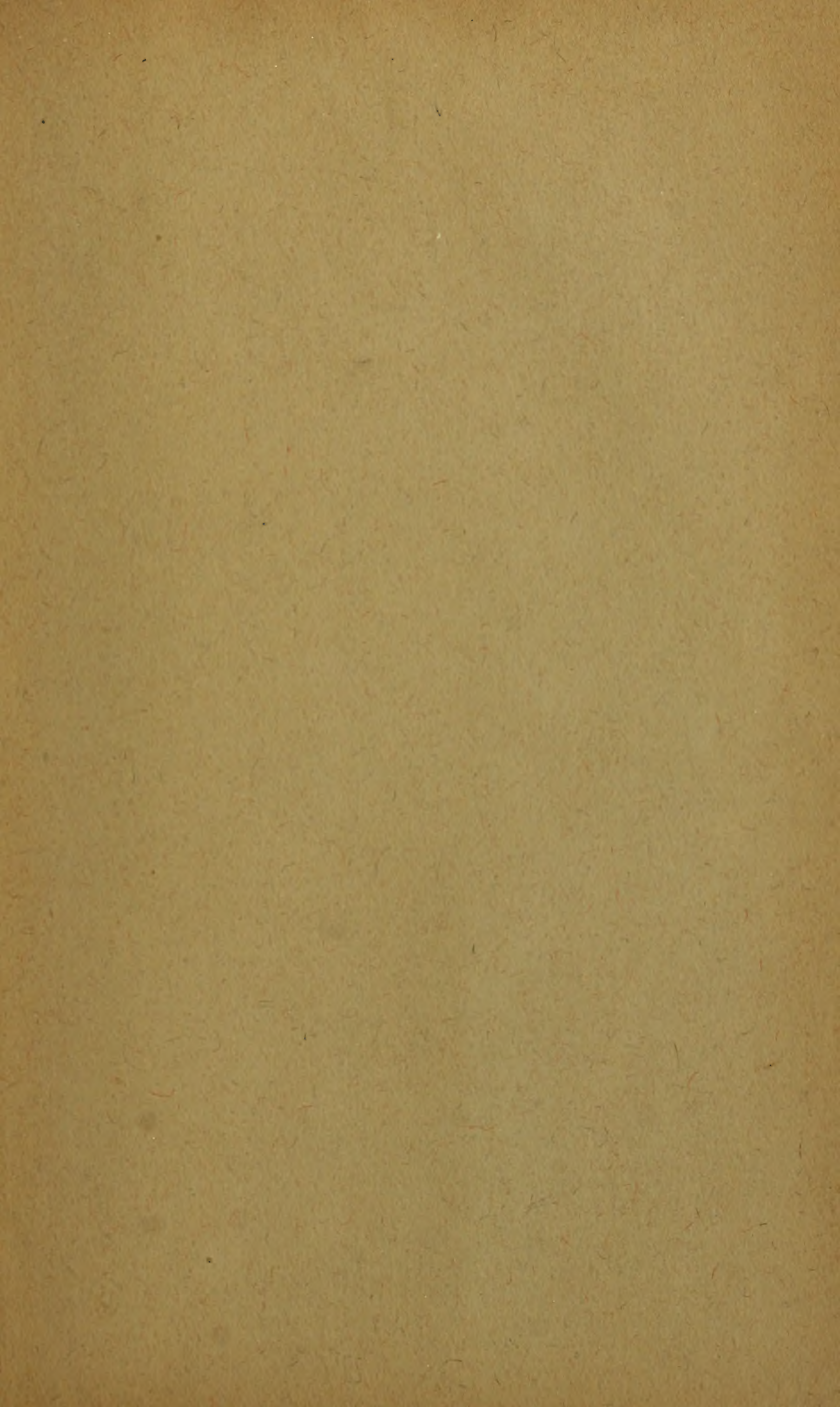
Als Sohn des Kaufmanns Carl Rust und seiner Gattin Johanna, geb. Thime, wurde ich, Johann Nepomuk Robert Hans Rust, am 3. Dezember 1879 zu Berlin geboren. Ich bin preußischer Staatsangehöriger und bekenne mich zum evangelischen Glauben. Ich besuchte in meiner Vaterstadt das Königliche Französische Gymnasium bis Michaelis 1898 und bezog ebenda die Universität, um Theologie und Philosophie zu studieren. Nachdem ich beide theologische Prüfungen bestanden hatte, vervollständigte ich meine Studien in Jena. Meine Lehrer in der Philosophie waren: Dessoir, Dilthey, Eucken, Paulsen, Pfleiderer, Schmekel, Stumpf, Windelband; in der semitischen Philologie: Baentsch, Delitzsch, Gunkel, Strack, Vollers; in der Archäologie und Kunstgeschichte: Graef.

Druck von Albert Limbach, Braunschweig.










UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01049 8290

